# أحمد فارس الشدياق

## قراءة في صفائح المقاومة

# أحمد فارس الشدياق

## قراءة في صفائح المقاومة

د/ عصمت نصار



رقم الإيداع
بدار الكتب والوثائق المصريـة
٢٠٠٥/١٠٤٢٨

الترقيم الدولي I.S.B.N
977 – 5502 – 67 - 5

# إهداء

إلى بصرة المقامرين، ونرد المتحزبين، وسلم المحاصرين، وحلبة المنسحبين، وإلغاز المضطهدين، ويوجا المسيَسين، ونكات المغيبين أهدي هذه القراءة.

د/عصمت نصار



# المقدمة

إذا ما تناولنا تاريخ الفكر الإنساني وما عبرَت عنه نزعاته، واتجاهاته، ومدارسه، وانساقه سوف نُدرك أنه حلقات متصلة من الرؤى والتصورات التي تحمل مضامينها صفائح المقاومة. وعلي الرغم من تباين سياقاتها، إلا أن جميعها قد اتخذ من التفسير، والتبرير، والتغيير أدوات للتفاعل مع الواقع الذي تشعر به الذات.

وقد اختلفت آليات المقاومة تبعاً لمقدار وعي، وحرية، وقدرة، وقوة الذات المُقاوِمَة، والبنية الثقافية التي لفظتها، وطبيعة الروح الجامحة والجانحة والمجترنة علي السلطات التي تَحول بينها وبين إثبات تواجدها.

وإذا ما سلمنا بهذا الطرح سوف يقودنا ذلك إلي الاعتراف بقانون التحدي والاستجابة الذي يُرَد إليه ارتقاء الحضارات وأفولها، وحوار الثقافات وتصارعها، وتجديد المعايير التي تفصل بين المجديين، والمبديين، والتقدميين، والرجعيين، والثائرين، والإرهابيين، والمصلحين، والمفسدين، وأصحاب الرسالات، والماجنين.

ولما كان التاريخ لا يُعنَي إلا بسرد الوقائع ووصف الواقعات، بات لزاماً علينا إعادة قراءته؛ للكشف عن الأبعاد الفلسفية الكامنة وراء صفائح المقاومة، والوقوف علي حقيقة الدور الذي لعبته لإنهاض مجتمعاتها، ونقد مضمون خطاباتها، وتقييم إسهاماتها في ضوء الواقع المعيش.

ولم يكن أحمد فارس الشدياق إلا واحداً من أولئك الذين استحالت صحائف مصنفاتهم إلي صفائح للتثقيف والتنوير، معلنةً عن اعتناقها لفلسفة المقاومة ضد كل السلطات التي تحول بينها وبين رغبتها الصادقة في إصلاح الفاسد، وتثقيف المعوج لإنهاض الأمة العربية الإسلامية من كبوتها.

ولم يدفعني إلي قراءة خطابه غيبة الدراسات التي تبرز مكانته بين رصفائه من قادة الفكر في القرن التاسع عشر، وإغفال الكتابات التي تناولت سيرته ومناقبه - في ميدان اللغة والأدب - قدره ومكانته في تاريخ الفكر العربي الحديث فحسب، بل رغّبني في ذلك؛ تلك الأحكام المتباينة غير المبَرَّرة التي وصفت كتاباته تارة بالغموض، وأخري بالمجون، وثالثة بالجنوح والإلحاد، ورابعة بالعمق والأصالة والطرافة بالقدر الذي يرفع صاحبها إلي مصاف الفلاسفة المستنيرين، وزعماء الفكر، وقادة الإصلاح!!!!

وقد شجعني علي تفعيل هذه الرغبة الدعوة الكريمة التي وُجهت إلي من "الجمعية المصرية للدراسات التاريخية" للمشاركة في ندوة" الفكر العربي عبر العصور بين الأصالة والإبداع" التي عقدتها في الفترة الممتدة من ٢٧- ٢٩ إبريل ٢٠٠٤، فشكرت للقائمين عليها هذا الفضل، وقمت بإلقاء ملخص لدراستي عن أحمد فارس الشدياق، وكانت بعنوان "شهاب في دائرة الظل". والذي أثار دهشتي خلال المؤتمر وسرني في الوقت ذاته هو تعليقات وتعقيبات ومداخلات المتخصصين في التاريخ الحديث - علي كلمتي - الذين أعربوا بتواضع العلماء عن غرابة حديثي عن صاحب الفارياق والجوائب، ووصفي إياه بأنه شهاب لا يقل أثره في سماء الفكر العربي عن الطهطاوي، وخير الدين التونسي، والبستاني، وعلي مبارك، وعبد القادر الجزائري. وكشفي عن مدي تقديرهم له، وجهوده،

وتواصله معهم، ونقضي للعديد من الكتابات التي عمدت إلي تشويه صورته، والحط من مكانته، الأمر الذي حفزني علي إنجاز هذه الدراسة.

* * *

وحسبي ان أنبه أن غايتي من قراءة خطاب الشدياق ليس تزويد المكتبة العربية بدراسة عن إسهاماته، بل تقديم نموذج فريد من أعلام نهضتنا الحديثة خليق بالدرس والبحث، ومن ثم تصبح دراستي مجرد دعوة لقراءة احد خطابات المقاومة التي نفتقر إلي نهجها في واقعنا المعيش، وسيما بعد عجزنا عن الانتقال من طور الوجود إلي طور التواجد، وفشلنا في إقناع الآخر بالاعتراف بنا رغم معرفته لنا، ويئسنا من تفعيل طاقاتنا، وتوحيد صفوفنا لمقاومة سياسة الصراع التي فُرضت علينا. وكيف لا فالبقاء دوماً للأصلح، والسيادة دوماً للأقوى، والمجد سوف يظل من نصيب القادرين علي حمل صفائح المقاومة من أحرار الفكر، وطلاب الحق، وصناع المستقبل.

لذلك آثرت[*] ألا أكون من الملقنين فجعلت قراءتي لخطاب الشدياق مجرد نافذة واسعة تتيح لغيري مشاركتي في نقده، وتحليله، وتقويمه في ضوء الخطابات المعاصرة له، التي حرصت علي مقابلتها ببعضها للكشف عن جدلية التحدي، والاستجابة الكامنة في مضامينها. وحشدت

---

* لما كنت مستطيعاً بغيري بات خليق بي أن أحمد لذوي الفضل جميل صنعهم، وفي مقدمة هؤلاء الصديق الأستاذ الدكتور: جلال الغندور الذي مكنني من اقتناء جل كتابات الشدياق.

والصديقة العزيزة الأستاذة: سكينة سالم التي دعتني لتسجيل حلقة عن الشدياق في برنامجها "أعلام العرب" بالبرنامج الثقافي بالإذاعة.

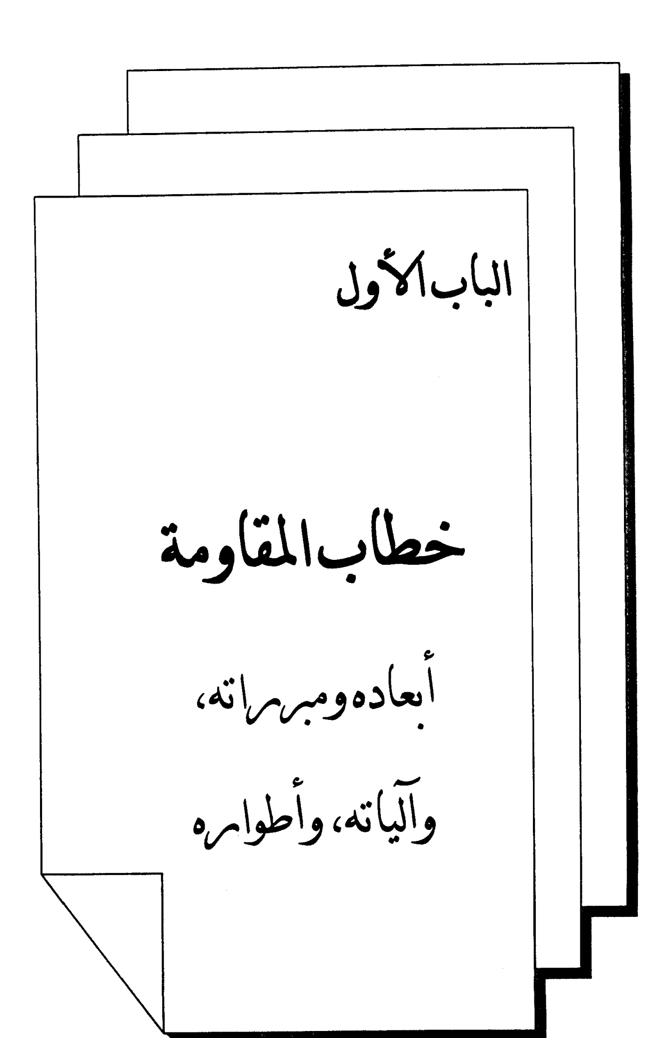
والصديق الدكتور: أحمد سالم الذي لم يضن علي بأحدث الكتابات التي تناولت حياة الشدياق ومؤلفاته. فلهم مني جميعاً حق العرفان والوفاء والوصال.

من نصوص خطاب الشدياق ما يُمَكِن القارئ مما دعوته إليه، وسعيت قدر طاقتي إلي توضيح ما عساه يكون غامضاً، في الحواشي التي أعتبرها جزءً متمماً للمتن. وقد قدمت السرد والتحليل علي المقابلة، والمقارنة، والنقد حتى لا أُصادر علي المطلوب، فتُصبح صفحات كتابي سلطة تحتاج بدورها إلي صفائح للمقاومة.

* * *

ولم يبق لي سوى التأكيد علي أن القراءة لم تعد مطالعة للاستمتاع، واستثمار الوقت والمؤانسة، بل أضحت فلسفة بالفعل، ومنطق للعمل، وأداة للإبداع. ولم تعد هناك جدوى من سود الصحائف، وتنميق العبارات، وجرس السجوع، وصرير الأقلام. فنحن أحوج ما نكون إلي بيض الصفائح التي تستحيل معها صرخات الأنين، وشخير النائمين، ودعاء المستضعفين، وثرثرة المأجورين إلي صليل المقاومين.

عصمت نصار



# الباب الأول

## خطاب المقاومة

### أبعاده ومبرراته،

### وآلياته، وأطواره



# من صفائح الصحائف

- فإن الحقوق الآن قد نيطت بحد الحسام لا بتعريف الكلام، فما عسى أن يُجدي الكتاب عند انقضاض الكتائب، أو يُهدي الخطاب عند اعتراض المضارب.

* * *

- إن الله لا يضيع أجر المحسنين، وإن الدنيا لا تبقى لأحد من الموسرين، ولا من المسيطرين، وإن من ولّي الأمور وجب عليه إسعاف الجمهور الخامل منهم والمشهور. فمثله مثل الربان الذي يدخر الزاد في سفينته، ويحكم السكان، ولا يبحر إلا علي أمان، ولا يرسو إلا وهو ذو اطمئنان.

* * *

- لا يتأتى لأحد ولي الرئاسة، وإن انتهت إليه الآداب والكياسة، أن يرضي جميع الناس، ويستخلص مودتهم له دون التباس. فإن أغراض الناس متفاوتة متباعدة، ومقاصدهم متباينة متعاندة، وأهوائهم كهبوب الرياح لا تستقر علي اصطلاح .

* * *

- ألا إن الدهر غدار شيمته إرهاق الأخيار، وإيناق الأشرار، ورفع الخسيس، ووضع النفيس. وإنه كثيراً ما يُدخل البريء في السجون، ويُخرج منه اللص الخؤون، ويُجرّي السفيه على الحليم، ويُولع اللئيم بعرض الكريم.

* * *

- إن مثَل الدنيا كمثَل الماء الأجاج كلما شرب منه الإنسان زاد ظمئاً، أو كالشجرة الشائكة كلما زاد فيها توغلاً زادته ارتباكاً وإدمائاً. فمن يرد أن يراها حق رؤيتها فليبعدها عن عينه، وإلا فتدخل فيها وتمنيه بحينه، فطوبى لمن تنائى عنها وتبرأ منها.

* * *

- فأسألك يا ذا الجلال أن تجعلني ممن يطلب الرزق الحلال، ويؤثر السعي النافع علي القيل والقال، ولا تكلني إلى الأماني الباطلة، والمطامع الزائلة، وأقرن قصدي بالإصابة وعملي بالإثابة إنك ولي الإجابة.

*أحمد فارس الشدياق*

# الفصل الأول

## شهاب في دائرة الظل



ما أكثر أعلام النهضة العربية الذين أفل نجمهم برحيلهم بعد سطوع، وأُهملت كتاباتهم؛ جحوداً لفضل أدوه، أو تجاهلاً من قبل المؤرخين بما لم يفقهوه، أو تعصباً من خصومهم لما دانوا به واعتنقوه. ويعد أحمد فارس بن يوسف بن يعقوب بن منصور بن جعفر، شقيق بطرس الملقب بالشدياق بن المقدم رعد بن المقدم خاطر الحصروني الماروني ١٨٠٤-١٨٨٧م[1] من أوائل الأفذاذ الذين اضطلعوا برسالة التثقيف والتوجيه والتنوير والإصلاح في القرن التاسع عشر. غير أن معظم الدراسات التي تناولته على قلتها، لم تعن إلا بإبراز الجانب اللغوي والأدبي من آثاره[2] ، ولم ينل من الاهتمام ما ناله معاصروه من أمثال : ناصيف اليازجي ١٨٠٠-١٨٧١م، ورفاعة الطهطاوي ١٨٠١-١٨٧٣م، وعبد القادر الجزائري ١٨٠٧-١٨٨٣م، وخير الدين التونسي ١٨١٠-١٨٩٠م، وبطرس البستاني ١٨١٩-١٨٨٣م، وأحمد مدحت باشا ١٨٢٢-١٨٤٨م، وعلى مبارك ١٨٢٣-١٨٩٣م.

وقد تباينت الآراء حول علة عزوف الباحثين عن تمحيص كتاباته للوقوف على آرائه التنويرية، والكشف عن أفكاره التقدمية[3]، فقيل : أن إنكار معاصريه - من الشوام - لقدره، يُرد إلى عنفه في التصاول، وقسوته في الخصومة، وهجائه الطاعن، وشتمه الفاحش، وقدحه لمناظريه[4]. الأمر الذي انتهى بينه وبينهم إلى عداوة لم تقدر السنون على التخفيف من شدتها، وقيل : لكفره وتجديفه ومروقه عن ملته المارونية واعتناقه البروتستانتية ثم الإسلام[5]. وذهب البعض إلى أن تملقه للسلاطين والملوك وأصحاب

الجاه، وإسرافه في مدحهم افقد كتاباته اصالتها وأثار الشكوك حول مصداقيتها. ذلك فضلا على انتصاره للباب العالي في حملته على الثورة العرابية، وتنكره لصديقه محمود سامي البارودي ١٨٤٠-١٩٠٤م[٦]. كما راق لبعض الكتاب التشكيك في صدق إسلامه وعروبته، واختلقوا الوقائع التي تصد الناس عنه وتصانيفه، وزعموا أن اعتناقه للإسلام لم يكن عن قناعة، بل كان من سبَيل المداهنة والتملق والتكسب[٧]. وادعوا أنه اعتنق الفلسفات المادية وطاب له خدمة الأمريكان والإنجليز؛ فكوفئ بمنحه الجنسية الإنجليزية والحماية الغربية[٨]، وادعى الأب لويس شيخو[٩] ١٨٥٩-١٩٢٧م، والصحفي اللبناني يوسف إبراهيم يزبك[١٠] ١٩٠١-١٩٨٣ - نقلا عن رواية حكاها سكرتير الشدياق- بأنه مات على الكاثوليكية المارونية.

وعندي ان كل هذه الأسباب لا ترقى لمرتبة التبرير، ولا تعد علة مقنعة لعزوف الباحثين عن دراسة أفكاره من زاوية فلسفية، وليس هناك أيسر من تفنيدها والرد عليها استنادا على كتابات معاصريه والمنصفين من المؤرخين فتشهد حرارة المرثيات التي ألقيت عقب وفاته من خصومه وأصدقائه مسيحيين كانوا أو مسلمين - على ضعف الزعم الأول والثاني - .

فقد وصفه يوسف آصاف ١٨٥٩-١٩٣٨م بأنه حكيم عصره، و(أن جميع ما فاه به كان معرباً عن فرائد الحكمة، وجميع أفكاره السديدة، وكتبه المفيدة جاءت دليلاً على سعيه واجتهاده في نفع بلاده) [١١]، ورثته الوقائع المصرية، وجريدة الوطن، والأهرام، والفلاح، والإجيبشن جازيت، وجريدة الفارد الكساندري، وثمرات الفنون السورية، وجريدة بيروت، ولسان الحال بأصدق العواطف الجياشة الآسفة على فقدان علم من قادة الفكر والأدب في العالم الإسلامي. ونعته يوسف الأسير ١٨١٥-١٨٨٩م، وإبراهيم محمد اللبابيدي ١٨١٩-١٨٩٦م، وعلى الليثي ١٨٢٢-١٨٩٦م، وإبراهيم الأحدب الطرابلسي ١٨٢٦-١٨٩١م، ونعمان الألوسي ١٨٣٦-١٨٩٩م، وفيليب بن نصر الله طرازي ١٨٦٥-١٩٥٦م، وشكيب أرسلان ١٨٦٩-١٩٤٦م، وأحمد الأديب، وعبد الرحمن النحاس نقيب

أشراف بيروت، بأنه ركن الأدب وعصب اللغة، وروح البلاغة ولسان النقد الداعي للإصلاح، وإمام اللغويين في القرن التاسع عشر، ورائد من رواد صحافة الرأي العربية.

وعلى الرغم من نقد الشدياق لكتابات بطرس البستاني وتهكمه على معجمه "محيط المحيط" ووصفه إياه بأنه "أنتن من بحيرة لوط"، وسخريته من مجلته "الجنان" التي لم تتوقف عن قدحها للجوائب؛ وذلك بالمقالات المتلاحقة التي كان يدبجها إبراهيم اليازجي ١٨٤٧-١٩٠٦م، وسعيد الشرتوني ١٨٤٩- ١٩١٢م. نجد صاحب "الجنان" يؤكد في موسوعته على أصالة كتابات الشدياق، وعِظَم مكانة مصنفاته اللغوية والأدبية[١٢] وذلك بقوله: (كان الشدياق في اللغة بحرا زاخرا لا يكاد يغيب شئ عنه من مفرداتها وشتيت موادها، وهو مع ذلك جيد الانتقاد، متوقد الذهن، حسن التصرف بوصف مشهوداته ومسموعاته، وقد خاض في السياسة بحرا لم يبلغ ساحله أكثر كُتّاب الشرق، واتخذ من اللغة أوضاعا عبّر بها عن مصطلحات الإفرنج، فكانت "جوائبه" مثلاً احتذاه أكثر الكتّاب. ولولا إفاضته في فاحش المجون، وتصلبه في تعزيز الوجهة التي يوجه إليها قلمه لقلنا أنه الإمام الذي يرجع إليه، والمثال الذي لا يعول إلا عليه)[١٣].

ويؤكد مارون عبود[١٤] ١٨٨٦-١٩٦٢ م، ومحمد عبد الغنى حسن[١٥] ١٩٠٧-١٩٨٥م على أن المصاولات والمناظرات الأدبية على قسوة سفافيدها، وحرارة أتونها، وبذاءة أساليبها، وعنف أطرافها- باتخاذهم من السب والشتم سهاماً يرشق بها بعضهم بعضاً- قد أثرت الحياة الفكرية، وعملت على إنهاض الثقافة العربية في القرن التاسع عشر. وأن الخصومة بين أدباء هذه الحقبة لم تصل إلى درجة العداء الشخصي أو الكراهية والحقد إلا في أضيق الحدود. فها هو لويس شيخو يذكر تصانيف الشدياق، ويشيد بفضله على تطور الأدب في القرن التاسع عشر، ذلك رغم وصف كتابه "الساق على الساق" بالمجون والفحش واتهامه بالإتجار في الدين[١٦].

كما أن مدحه لمحمد علي ١٧٦٩- ١٨٤٩م، وأبنائه، والسلاطين العثمانيين، وأحمد باي تونس ت١٨٥١، وعبد القادر الجزائري وغيرهم، ليس بالأمر الجديد على الشعراء في تاريخ الأدب العربي. أضف إلى ذلك أن القصائد التي القاها في هذا الباب محدودة للغاية إذا ما قورنت بإنتاجه الشعري الذي بلغ عدد أبياته اثنان وعشرون الف بيت[١٧] كان معظمها في الوصف والتوجيه، والنقد والتقريظ، وغير ذلك.

ويرى جرجي زيدان ١٨٦١-١٩١٤ م أن الشدياق الشاعر إن كان كثير المبالغة في مدحه فهو كذلك في قدحه، وهو في هذا وذاك غير جانح عن أهل صنعته، ويقول: (ومن الأدلة على اقتداره في التعبير انه مغالى فإذا مدح بلغ ممدوحه عنان السماء، وإذا هجا أنزل مهجوه دركات الجحيم. وترى كتاباته على بلاغتها وحسن سبكها تتجلى فيها البساطة والسهولة كأن كاتبها كان يكتب كل ما يمر بذهنه على غير تكلف أو مراعاة لخطة الكتاب قبله وهو استقلال في الرأي واعتماد على النفس)[١٨].

كما أن كتاباته في نقد المستشرقين، والأتراك، وبعض مظاهر المدنية الأوربية، ودفاعه عن الشخصية العربية، وأصالة الثقافة الإسلامية في صحيفة "الجوانب" ١٨٦١م خير شاهد على صدق ولائه لعروبته[١٩].

اما موقفه من الثورة العرابية فكان مرغما عليه بحكم إقامته في معية العثمانيين - في الفترة الممتدة من ١٨٥٨م حتى وفاته -[٢٠].

وإذا ما تناولنا قضية التشكيك في إسلامه، فتنبأنا الوقائع التاريخية أنه أسلم عام ١٨٥٧م[٢١] بتونس عقب مجادلات ومعارك عنيفة بينه وبين أئمة الإسلام هناك، كما أنه لم يكن في حاجة لحماية المسلمين لتملقهم فقد كفلت له الجنسية الإنجليزية - التي تجنس بها أثناء إقامته بلندن ١٨٤٨م، ورعاية الإرساليات البروتستانتية الأمريكية - الطمأنينة والأمان في سائر أنحاء الإمبراطورية العثمانية. اضف إلى ذلك شهادة ابنه وأصدقائه المقربين الذين أكدوا صدق إسلامه الذي اعتنقه طوعاً وعن قناعة. وقد ذهب الأستاذ

نجيب هندية الذي رافقه في مرض وفاته إلى أنه لم يسأل في الأسبوع الأخير عن أحد سوى ابنه سليم ١٨٢٦-١٩٠٦م، ولم يزره في فترة إقامته في استنبول أحداً من القساوسة[٢٢]. ولو أن الرواية التي ذكرها محمد أحمد خلف الله على لسان الأب لويس شيخو قد حدثت لعلم عيون السلطان العثماني وجواسيس وزرائه بخداع الشدياق له. فقد شكا الشدياق في رسالة له لأحد أقاربه من كثرة حساده ومتتبعيه في القصر السلطاني[٢٣]، فلو صحت الرواية لأقام عليه فقهاء استنبول حد الردة، واتهامه بالتلاعب بالدين. أضف إلى ذلك تكريم السلطان عبد الحميد ١٨٤٢-١٩١٨م له بعد وفاته ورغبته في دفنه بجوار السلطان محمود الثاني ١٧٨٤-١٨٣٩م وذلك قبل أن يخبره سليم - ابن الشدياق — بوصية أبيه ورغبته في أن يدفن في مسقط رأسه بالحدث بلبنان[٢٤]، ذلك فضلاً عن مهابة جنازته في استنبول، وبيروت التي حفلت بأكابر علماء المسلمين، ونقباء الأشراف، وشيوخ الصوفية وصلاتهم جميعاً عليه في المسجد العمري ببيروت[٢٥].

ويضيف محمود الهجرسي أن إسلام الشدياق من الأمور التي لا تقبل الجدل أو التشكيك، وتشهد بذلك كتاباته عن الإسلام وصدق الدعوة المحمدية، وكذا إسلام زوجته الإنجليزية وابنه سليم - من زوجته الأولى اللبنانية- وحفيدته التي لم تقبل الزواج إلا من مسلم مثلها رغم تمتعها بالجنسية الإنجليزية. ويؤكد أن رحلة إسلامه قد بدأت في مصر خلال تتلمذه على شيوخ الأزهر، واتصاله بأعلام الإسلام في الفترة الممتدة من ١٨٢٥-١٨٣٤م، ويقول: (فإن الأعوام التسعة التي قضاها بمصر - وهى منارة الإسلام إذ ذاك — جعلته قريباً من حظيرة الدين الإسلامي بالأزهر. فتأثر بتعاليمه السمحة، وأعجب بتسامح العلماء الذين عمل معهم في الوقائع المصرية، أو تلقى العلم على أيديهم في مصر. ولا يستبعد أنه ناقش تعاليم هذا الدين ووقف عليها من أفواه المستشرقين غير المتعصبين في أوربا )[٢٦].

ونزع مارون عبود في معظم مؤلفاته إلى أن سر عزوف الباحثين عن دراسة

أفكار الشدياق العقدية، والاجتماعية، والسياسية، والأخلاقية يرجع إلى أمرين: - أولهما: عنف حملة الشدياق على الموارنة وبطاركتهم، وقسوة نقوده للكهنوت المسيحي، وتشكيكه في صحة الكتاب المقدس. الأمر الذي صدّ الباحثين المسيحيين عن دراسة هاتيك الآراء ودفع رؤساء الكنائس إلى تشويه سيرته والحط من شأن مؤلفاته، ويقول: ( أن تعاليمه الحرة لم تؤثر في هذا المحيط الموبوء لأن الطائفيين منا من أصحاب النفوذ السري الخبيث يأبون على كتبه أن تنتشر عندنا فما جاءوا على ذكر اسمه في المنهاج لئلا يعرفه الجيل الطالع، ويتمرد، وينبذهم وينبذ أولياء أمرهم. يقولون أن لبنان دولة علمانية، أما أنا فأرى أانه بعيد جداً عن العلمانية وهو إلى الطائفية أقرب. أصبح شعبه كقطيع له عدة رعيان وكل راع ينتجع غيثاً)[٢٧].

وثانيهما: أن كتابات الشدياق الإصلاحية لم تكن في شهرة كتاباته اللغوية والأدبية فكتاب " الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة "، قد ظهرت طبعته الأولى عام ١٨٣٤م بمالطة، وظهرت طبعته الثانية بمطبعة الجوانب باستنبول عام ١٨٨١م ، وأدرجه الباحثون ضمن كتب أدب الرحلات. أما كتاب " الساق على الساق فيما هو الفارياق " الذي ظهر عام ١٨٥٥م بباريس جاء أسلوبه غاية في التعقيد من حيث الصياغة الرمزية والإحالات الدلالية، وما زال تأويل مضمونه مسار خلاف بين الدارسين. وكذلك كتابه " كشف المُخبّا عن فنون أوربا " الذي طبع ١٨٦٦م بتونس على نفقة خير الدين التونسي فقد نظر إليه أيضاً على أنه كتاب أدبي يحوى انطباعات ذاتية عن البلاد الأوربية.

ويروى مارون عبود أنه على الرغم من دعوته للمعنيين بالثقافة في لبنان بإحياء ذكرى الشدياق، وإعادة طبع مؤلفاته، وتنظيم مهرجان لمناقشتها لم يجد صدى لها سوى وعود لم يكتب لها الوفاء. ويأسف أيضاً على ما آل إليه قبر الشدياق من إهمال حتى تراكمت القاذورات حول شاهده. ويؤكد أنه لم يبصر حتى منتصف القرن العشرين أي دراسة جادة عن أحمد فارس الشدياق سوى محاضرات الأستاذ محمد أحمد خلف الله في جامعة الدول العربية ، وبضع

تصانيف تناولت أشتات من حياته وآدابه [٢٨]. ويناقش مارون عبود الزعم القائل: بأن ما جاء في كتابات الشدياق من مجون وفحش وإحماض هو علة افول نجمه وعزوف الدارسين عن تصانيفه؛ مبيناً أن هذه حجج طالما أوردها الحاقدون على الشدياق لإخفاء تعصبهم الملّي، فلو صدق تعللهم ما قدموا على كتب السابقين الذين أسهبوا في وصف مخادع النساء وما يحدث فيها، وتصانيف الهجاءين الذين اشتطوا في نقد خصومهم إلى درجة القدح والسباب والتوعد بصفع القفى، وما درج فولتير١٦٩٤- ١٧٧٨م ولا فيكتور هوجو ١٨٠٢–١٨٨٥م، وغيرهما من كتّاب الغرب الذين ثاروا على جمود الكنيسة وتعاليم البابوات – في المناهج الدراسية، ويقول: ( لماذا طرد الشدياق خارجا ... ألإنه انتصر لأخيه الذي قُتل غدراً ... أما حمل فولتير قبله حملات غواشم وهو يدرّس في مدارسنا ومدارس من لم يهادنهم قط ... قد يقولون: في كتب الشدياق أحماض، فهل في كتب أبى نواس، والجاحظ، وعمر، وروسو ولافونتين ، كنافة بجبن وعسل بشهده) [٢٩].

وعندي أن جل هذه الأسباب التي أوردها دارسوا الشدياق لا يمكن الاعتماد عليها في تبرير خلو مكتبتنا العربية من دراسة واحدة لفكر صاحب الجوائب تُعنى بابراز الجانب التثقيفي والتنويري من كتاباته، وتوضيح مكانته بين رواد فلاسفة المقاومة في الفكر العربي الحديث.

ويبدو لي أن السبب الجوهري الذي يمكن التعويل عليه مما قيل في هذا السياق هو: طبيعة أسلوب الشدياق وسيما في كتابه " الساق على الساق" ذلك الذي حوى الجراثيم الأولى لخطابه النهضوي. فقد جاء ملغزاً ممعناً في الرمزية، عامداً إلى التعمية حتى لا يُحرق، أو يدان صاحبه من قبل السلطة الدينية، أو السياسية، أو القوى الرجعية التي سادت في النصف الأول من القرن التاسع عشر. أضف إلى ذلك أن كتاباته المباشرة التي دعت إلى الثورة على الجمود والتخلف، لم تكن وافية أيضاً بل صيغت بأسلوب أدبي فضفاض موغل في الإطناب يمله من يقصد الفكرة ويبحث عن الغاية. أما مقالاته في الجوائب

فهي على وضوحها وجراة مضمونها، لم يلتفت إليها أحد رغم عناية الأستاذ سليم الشدياق بجمعها منذ عام ١٨٧١م واعتبرها العديد من الدارسين مجرد مقالات صحفية لا أصالة ولا عمق فيها.

ويبدو أن نهج الشدياق في الكتابة - الملغز منها والواضح - كان من أهم العوامل التي دفعت بعض الباحثين إلي اتهامه بالسطحية؛ وذلك لأن صاحب الفارياق كان يسوق آرائه علي غرار الشذرات أو الأقوال المأثورة. فنجده علي سبيل المثال يتحدث عن الطبقية، وتحريف النصوص التوراتية علي لسان شخصيات اختلقها بأسلوب رمزي معتم في المقامات التي ابتدعها. ويتحدث عن منهجه في الرمزية خلال منظومة شعرية معقدة التراكيب. ونخاله علي صفحات الجوائب لا يلتزم بوحدة الموضوع الذي عنون به مقالاته، فخلال تناوله عن اللغة يعرج إلي أمور السياسة، والنقد الاجتماعي، وقضايا التعليم. ونألفه في حديثه عن مالطة أو فرنسا أو إنجلترا يقابل بين الثقافتين الغربية والشرقية، ويضع بين السطور خطته الإصلاحية، ودعوته للحرية، ووجهته في التثقيف، والتنوير، والإرشاد الرامية إلي توعية الرأي العام. وقد نزع إلي ذلك لوعيه بخطورة آرائه إذا ما صرّح بها في سود الصحائف؛ لذا عدل عنها وآثر حمل بيض الصفائح التي تحوي فلسفتة في المقاومة. وسوف نتحدث عن أسلوبه، ومنهجه، وأطواره بشيء من التفصيل فيما بعد.

والجدير بالذكر في هذا المقام أن الشدياق قد تنبأ بمصير أفكاره الملغز منها والواضح، وأكد أن مسعاه من كتاباته في الإصلاح لا يأمل منه سوى التعبير عن تمرده على الواقع وتبصير قادة الفكر بدروب المدنية التي يجب تعبيد السبل إليها في المستقبل، وأن قرائه سوف يعانون، ويشكون مر الشكوى من غموض دلالات كتاباته المبكرة، ولذاعة نقوده المتأخرة[٣٠]. وتحسبه نيتشه ١٨٤٤ - ١٩٠٠م الذي سخر من معاصريه بقوله: ( زمني لم يحن بعد، فبعض الناس يولدون بعد موتهم)[٣١].

وحسبنا أن نشير في عجالة إلى أهم كتابات النقاد عن المؤلفات الثلاثة

الرئيسة التي حوت آرائه النهضوية، وذلك قبل أن نقف بالتفصيل على الدوافع التي كانت وراء انتهاج الشدياق فلسفة المقاومة وحمله صفائحها؛ للتعبير عن موقفه الرافض لسلطة خطابه. ساعين من ذلك إلى إثبات أن العلة الحقيقية وراء انزواء شهب خطاب الشدياق التنويري في دائرة الظل يرجع إلى جدلية العلاقة بين لغة الخطاب والقارئ، وعجز الأخير عن انتهاج المنهج التأويلي للكشف عن أبعاد النص وتفسير دلالاته الظاهرة، والوقوف على المعاني المستترة وراء الكلمات فيما يعرف بالنص المسكوت عنه.

فقد ذهب كل من بطرس البستاني، ولويس شيخو، وجرجى زيدان، وأحمد حسن الزيات[٣٢] إلى أن كتاب " الساق على الساق فيما هو الفارياق" كتاب غريب في اسمه ومضمونه، وأن مؤلفه عمد فيه إلى المجون والفحش في القول[٣٣]، ولم يراع فيه جانب الأدب، وأن مضمونه يرمى إلى ثلاثة أغراض: وصف أسفار صاحبه، وجانب من سيرته الذاتية، والتنديد بجماعة من رؤساء الأكليروس المسيحي - ذكر اسماءهم بأسلوب رمزي[٣٤] ، وندد بتعصبهم الذي أفضى إلى قتل أخيه أسعد(١٧٩٨- ١٨٣٠) -[٣٥] .

وعلى مقربة من ذلك نزع حنا فاخوري إلي وصف الكتاب بأنه شاغل بالبذاءات والإحماض.[٣٦]

بينما رأى حسن السندوبي انه من أطرف الكتابات الحديثة، وذلك بقوله: (إن كتاب الساق على الساق جمع بين الجد والهزل، وكتب الرحلات، والسيرة الذاتية، والمقامة، والنثر المرسل وذلك في قالب نقدي ساخر ).[٣٧]

ويضيف أنيس المقدسي أن هذا الكتاب لا يعيبه إلا تلك الفصول الماجنة التي تعرضت إلى المسائل الجنسية وما يحدث في مخادع النساء[٣٨].

وقد تصدى مارون عبود إلى هذه الانتقادات وبيّن أن الدافع الأساسي وراء قدح أصحابها في كتاب" الفارياق" إما يرجع لتعصب بعضهم الملي، أو لجهل البعض الآخر بأغراض الكتاب فآثر أن يساير الرأي السائد فيه . كما أوضح أن الإلغاز، والرمزية، والتعمية التي نُسجت بها فصول هذا الكتاب قد وضعت

معظم النقاد في حرج لأنه يكشف عن جهلهم بأسرار اللغة من جهة، ويؤكد موسوعية مؤلفه وعظم قدره في دنيا التصانيف من جهة أخرى، ومن أقواله في ذلك: (سألني ويسألني كثيرون ماذا عند أحمد فارس حتى تطنب في الثناء عليه هذا الإطناب وتنادى به أبا وزعيماً للنهضة، فجوابي إلى هؤلاء كلهم: طالعوا كتب أحمد فارس فهي لا تقرأ من عنوانها، إن في كتب الشدياق لأدباً وعلماً وسياسة. ويقولون لي والأحماض ؟ فأهز براسي وأعجب من هؤلاء، وفيهم من يدعى سعة الاطلاع فكأنهم لم يقرءوا من كتب أدباء العرب غير مختاراتها فلو قرءوها كلها لعلموا أن أحماض أحمد فارس أقل جداً من التي عند المؤلفين العرب الذين اتفقت جميع المناهج العربية على تدريسهم. ما كان أحمد فارس منشئاً مقلداً، بل كان كاتباً عملياً مجدداً جريئاً إلى أقصى حد، يخطّئ الدول العظمى ويعنفها، ويلوم الملوك والسلاطين، ويعالج المجتمع معالجة النطاسي- أي العالم المتأنق في أسلوبه-. إن في كتبه لخيرات كثيرة، وعلى مائدته طعام مختلفة ألوانه يوافق كل ذوق ومزاج حتى أصحاب الحمية منكم. لا تسألوا المغامر من أي الطرق وصل إلى القمة فهذا لا يعنيكم. كبروا الجراة والجسارة والجهاد ).[٣٩]

وعلى عين الدرب مضى محمد عبد الغني حسن مدافعاً عن كتاب الفارياق كاشفاً عن مواطن الأصالة والطرافة فيه. فذهب إلى أنه يعد ثورة على التقليد في الأدب وأساليب الكتابة التي طالما تهكم عليها الشدياق، وبيّن أن التقعير في اللغة ميسور لأرباب الصنعة، أما الخطاب المرسل المعنى بالفكر فهو ما يفتقر إليه معظم كتّاب عصره الذين ولعوا بمحاكاة مصنفات البلغاء القدماء[٤٠]، ويقول: (الساق على الساق فيما هو الفارياق وهو كتاب تجلت فيه عبقرية الشدياق في اللغة والأدب والتحليل ووصف الخطرات والنوازع والسيرة الذاتية وأدب الرحلات والتهكم علي رجال الدين وكل ذلك، وغيره على أسلوب لا عهد للعربية به. وعلى الرغم من القيمة العلمية والأدبية لهذا الكتاب فإن فيه أحماضاً، وإفحاشاً، ومجوناً، ووصف كثير من مسائل الجنس مما كان

سبباً في الحملة عليه، ولومه على تأليفه على هذه الصورة[٤١].

ويرى محمد عبد الغني حسن أن دفاع مارون عبود عن كتاب الفارياق يحاكى ما جاء في تبرير احمد فارس الشدياق نفسه لمجونه ذلك الذي جاء فيه : ( قلت من اين يأتي الفحش إلا من الأجسام. فحيثما وجد الجسم وجد منه الفعل. وحيثما وجد الفعل وجد عنه القول. هذا دين سويفت مع انه كان في درجة هي دون درجة الأسقف فقد ألّف مقالة طويلة في الاست. وكذا استرن فإنه كان قسيساً وألّف في المجون. فأما جون كليلاند فإنه ألّف كتابا في أخبار فاجرة أسماها "فني هل" "funny hell" جاء فيها من الفحش والمجون بما فاق به ابن حجاج، وابن أبي عتيق، وابن صريع الدلاء، ومؤلف كتاب ألف ليلة وليلة. فمما ذكره عن فحش أهل لندن أن زمرة من أعيانها كانوا قد انشأوا ماخورا جمعوا فيه عدة زواني، وكان بعضهم يفجر ببعضهن بمرأى من الباقي مناوبة. وأول من نهج طريقة المجون فيما أظن كان رابليه الفرنساوي المشهور وهو ايضا من أهل الكنيسة [*] )[٤٢].

---

(*) لم يرد الشدياق الدفاع عن نفسه في هذا السياق، بل عمد في المقام الأول إلى توضيح نهجه في انتحال أسلوب المجون للتعبير عن قضايا عصره - ولا سيما - نقد الفكر الديني السائد، ويبدو ذلك في ذكره جوناثان سويفت ١٦٦٧-١٧٤٥م- الأديب الأيرلندي- الذي سخر في قصته "قصة الدلو" من المذاهب المسيحية الثلاثة، وهجا فيها رجال الدين، وله مذكرات "يوميات إلى ستيلا" جمع فيها بين وصف حبه، وهيامه، ومشاعره تجاه عشيقته، ونقداته السياسية والاجتماعية. أما أشهر كتبه "رحلات جاليفر" فتغلب عليها المسحة الفلسفية الناقدة للوجود الإنساني؛ والمتهكمة على معظم رجالات عصره. وذكر كذلك ارنس استرن ١٧١٣-١٧٦٨م، وجون كليلاند، وفرانسوا رابليه ١٤٩٤-١٥٥٣م الذي حاول من خلال أعماله القصصية إيراد عشرات المترادفات للألفاظ التي يستخدمها في السياق الواحد ، وهو أيضا يعد رائد الأدب الساخر المعروف باسم "البانتا جريلي"، وقد بالغ حد المجون في وصفه حال الراهبات وما يجري في مخادعهن. ولا غرو في أن الشدياق قصد من إيراد أسماء أولئك جميعاً درج كتابه "الفارياق" ضمن هذا النسق الأدبي الساخر. أما استشهاده بكتابات كل من "الحسين بن جعفر بن الحجاج البغدادي ت ١٠٠١م، وعلى بن عتيق القرطبي ١١٢٩-١٢٠١م، فلم يقصد منه سوى إثبات أن غير المألوف من الأساليب دائما ما يطعن فيه، وينم صاحبه شأن أولئك المجددين في اللغة والأدب. وعندي أنه إذا أراد إفحام خصومه لمشروعية الكتابة في الأمور الجنسية لاستشهد بعبد الرحمن بن أبي =

وانتهى محمد عبد الغني حسن إلى أن ظاهرة المجون في كتاب الفارياق سوف تظل لغزا مع غيبة تبريرها، ونقيصة، وعثرة قلم ما كان لرجل في مقام الشدياق أن يقع فيها[٤٣].

أما الكتابات النقدية المعاصرة التي تعرضت لكتابات الفارياق فلم تضف شيئاً عن سابقتها سوى الابتعاد عن عبارات القدح المباشر، واجتهادها في تبرير مواطن المجون التي حوتها بعض فصول الكتاب، ومنها ما جاء في دراسة شفيق جبري ١٨٩٤-١٩٨٠م التي اعتبرت الكتاب فريداً في بابه، ونسيجاً أوحد جاء على غير مثال في الماضي، أو الحاضر في عرضه، ومعالجته، وصياغته. ويستطرد شفيق جبري محاولاً كشف النقاب عن الأبعاد الفلسفية، والسياسية، والاجتماعية، التي جاءت على لسان الفارياق مؤكداً أن هذا المصنف شاغل بالقضايا التي حالت لغته الرمزية بين القارئ وبين الوقوف عليها بشيء من التفصيل[٤٤] ، ويقول : (فلا تخلو هذه الفصول من نظرات في الفلسفة، والأدب ،والاجتماع في الحياة كلها، وحسبنا أن نقول: أن صورة الشدياق بأكملها نجدها في كتاب" الساق على الساق" نجد هزله وجده، نجد تبحره في اللغة والأدب، نجد نقده لأوضاع المجتمع، ونزعته إلى التجديد والإصلاح. إن عبقرية الشدياق قد امتدت في كتابه الفريد إلى آفاق واسعة، غير آفاق اللغة والنساء، وقد امتدت هذا الامتداد بأسلوب مبتكر فريد في الإفصاح عن التصوير لطبقات الناس، وعن الخوض في ذكر عاداتهم، وأطوارهم، ومعالمهم، ومشاعرهم، ومآكلهم، ومشاربهم، ومآدبهم، وملابسهم، ونحو هذا كله. ولا أبالغ في القول إذا قلت: ان كتاب

---

=

بكر السيوطي "جلال الدين السيوطي" ١٤٤٥-١٥١٥م، فهو من أشهر الفقهاء الذين تحدثوا في هذا المجال، ومن أشهر كتبه: "نواضر الأيك في علم النيك"، "الإيضاح في أسرار النكاح"، "المستطرف من أخبار الجواري"، " شقائق الأترنج في رقائق الغنج" ،"أنموذج اللبيب في خصائص الحبيب". ذلك فضلاً عن كتابات الأتراك المباشرة في الجنس، وآداب الجماع في القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر.

" الساق على الساق" إنما هو خلاصة عبقرية الشدياق ). [45]

وراق لبعض الدراسات درج كتاب الفارياق ضمن كتب التراجم الذاتية[46]، ووصف مؤلفه بأنه أديب قصاص من الطراز الأول، وأن أسلوبه تميّز عن رفاعة في كتاب " تخليص الإبريز"، وعلى مبارك في "علم الدين" بتغليبه الرؤية الذاتية في السرد، والنظرة النقدية في معالجة القضايا التي تعرض لها بطل الرواية، أو الترجمة الذاتية. وأن مواطن الفحش والابتذال كانت محدودة إذا ما قورنت بحجم الكتاب. وأن المؤلف عمد إلى إقحامها بلا مبرر مقبول [47] : (فقد كان يرضى بتلك الاستطرادات الماجنة رغبته في المجون والعبث ترويحاً عن نفسه وتخفيفا) [48].

ولا نكاد نلمح من بين الكتابات النقدية المعاصرة أي إشارة لفلسفة المقاومة التي أرسى المؤلف قواعدها ومنطلقاتها في هذا الكتاب سوى تلك الدراسة التي قدمها سليمان جبران في أخريات القرن الماضي وجاء فيها: (أن الكتاب ثورة عاتية تحاول أن تعسف بكل المؤسسات التقليدية في المجتمع الشرقي، في المستوى السياسي، والديني، والأدبي على حد سواء. ترى هل كان الشدياق يقدم على تأليف كتابه الجريء هذا لو كتبه ونشره في لبنان وطنه. لا شك أن تأليف الكتاب بعيداً عن الشرق ومؤسساته المحافظة كان عاملاً من عوامل جراته وتجديده) [49]

أما ما كُتب عن كتابي "الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة" و"كشف المُخبّا عن فنون أوربا" فلا يعدو أن يكون رؤية متعجلة وأحكام سطحية على مضمونهما. فقد أجمعت إشارات النقاد على أنهما من بواكير أدب الرحلات في الثقافة العربية الحديثة [50] .ووصفتهما دائرة المعارف الإسلامية بأنهما قد كتبا على غرار كتابات الرحالة في العصر الوسيط من حيث غزارة المعلومات ودقة الوصف والإحصاءات التي لم تقف عند المشاهدات الشخصية، بل تخطت ذلك إلى نقل ما كتب في أشهر الكتابات الإنجليزية والفرنسية عن المعالم، والأعلام، والأحداث التي مرت بها الثقافة الغربية منذ

عصر النهضة إلى منتصف القرن التاسع عشر [51]. وأن الكاتب قد جمع فيهما بين الأسلوب الأدبي، والأسلوب العلمي المتأدب، والنقد الذاتي الذي يبرز وجهة نظر المصنف، والحديث الموضوعي الذي يسرد الوقائع، ويحلل الواقعات[52].

ولم يكشف النقاد عن الأبعاد التثقيفية لهذين الكتابين إلا في إشارات سريعة يعيبها القراءة السطحية أحياناً، والرغبة في قولبة النص ووضع الأفكار في سياق أيدلوجي منتحل في معظم الأحايين. ومن هذا السبيل ما أورده لويس عوض ١٩١٤-١٩٩٠م في تحليله لرحلتي الشدياق. فذهب إلى أنه تخلى عن أسلوبه الرمزي وضربه الساخر الذي حفلت به المقامات الأربعة التي أوردها في "الساق على الساق"، وانتحل طرائق الرحالة في الوصف والتقرير. وعمد لويس عوض إلى المقابلة بين رحلتي الشدياق وكتاب "تخليص الإبريز" للطهطاوي، ويقول: (وهذا الأسلوب التقريري الذي التزمه في "كشف المُخبّأ" يذكرنا بأسلوب رفاعة الطهطاوي الذي التزمه في تخليص الإبريز رغم أن أربعين[*] سنة أو نحوها تفصل ما بين الكتابين، بل إن منهج الشدياق في "كشف المُخبّأ" شديد الشبه بمنهج الطهطاوي في تخليص الإبريز، فهو لا يعتمد على سرد الملاحظات فحسب، بل يعتمد على إيراد الإحصاءات كلما دعت الضرورة

---

(*) ظهرت الطبعة الأولى من كتاب " تخليص الإبريز" عام ١٨٣٤م، وهو نفس العام الذي طُبع فيه كتاب "الواسطة" للشدياق، أما كتاب "كشف المُخبّأ" فقد ظهر عام ١٨٦٦م أي أن الفرق بينهما لا يتجاوز ٣٢ سنة وليس ٤٠ كما ذهب لويس . والجدير بالذكر أن كتاب الطهطاوي جاء تلبية لرغبة الشيخ حسن العطار ١٧٦٨ – ١٨٣٤م الذي أمر تلميذه بوضع تقرير عن المدنية الأوربية بأسلوب شائق. الأمر الذي يبرر إيعازه لمحمد علي قبيل وفاته بضرورة طبعه وتعميمه بين أعيان الأمة المصرية ، بل وترجمته إلى اللغة التركية. أما كتابي الشدياق فقد ظهر الأول في طبعة محدودة للغاية بمالطة ، ولم يلتفت إلى أهميته أحد شأن الطبعة الأولى من الفارياق، والطبعة الثانية ظهرت في تونس على نفقة خير الدين التونسي الذي أدرك قيمة كلا الكتابين ومدى نفعهما لبث الروح العلمي وأسس التمدن في الرأي العام التونسي، وذلك في ظل حكم البايات المتفرنسين. وعلى الرغم من ذلك لم يحظ كتابي الشدياق بنفس العناية التي لاقاها كتاب الطهطاوي. وحسبنا أن نشير أيضاً إلى أن الشدياق قد امتدح كتاب "الإبريز" في غير موضع من كتاب "كشف المُخبّأ" الذي أكد فيه على أنه يعمد الإسهاب والإطناب والتفصيل في الأمور التي لم يتعرض لها الطهطاوي، وسوف نقف على تفصيل ذلك فيما بعد.

إلى ذلك، وإن كان الشدياق يتوسع في السرد التاريخي أكثر مما يفعل الطهطاوي. وليس معنى هذا ان روح هذين المفكرين روح واحدة، فشتان الفرق بينهما. ففارس الشدياق مشتت في التفاصيل والجزئيات، كثير العناية بالسفاسف والثانويات. على حين أن رفاعة الطهطاوي يركز دائماً على الجوهريات، وفارس الشدياق ناقص في العطف والإعجاب الذين نلمسهما فيما كتب رفاعة الطهطاوي. وفارس الشدياق شديد الاهتمام بجمع الأرقام، بينما يصف كل شيء من الظاهر، أما رفاعة الطهطاوي فينفذ إلى بواطن الأمور. ولكن للشدياق مزية وهو حديثه المقارن باستمرار عن أحوال الإنجليز والفرنسيين بوصف أنه أقام في إنجلترا وفرنسا معاً، أما الطهطاوي، فلم يرى من أوربا إلا جانبها الفرنسي)[٥٣].

ويؤخذ على تحليلات لويس عوض- لكتاب "كشف المُخبّا"- ، الاضطراب في إصدار الأحكام من جهة، واتهامه الشدياق بالذاتية والسطحية دون مبرر من جهة ثانية، ومحاولته رد جل أفكاره لكّتاب غربيين مثل: توماس هوبز ١٥٨٨-١٦٧٩م، ولامارتين ١٧٩٠-١٨٦٩ [٥٤] من جهة ثالثة، والسطحية وعدم الدقة من جهة رابعة .

ويجدر بنا كذلك الإشارة إلى البعد التاريخي للخطاب الذي نحن بصدده، فقد نزع معظم الدارسين لكتابات الشدياق إلى ترتيب تصانيفه وفق تاريخ نشرها متغافلين عن الإشارات التي عمد الشدياق إيرادها لتنبيه القارئ لفترة كتابتها. فقد ذكر صاحب الجوائب ان كتابه "الساق على الساق" هو باكورة ما خط، فقد استغرق كتابته نحو عشرين عاماً[٥٥] ثم كتاب "الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة"، ثم "كشف المُخبّا عن فنون أوربا"، ثم مقالات "الجوائب"، ويبدو ذلك جلياً في عبارات الشدياق التي يحيل فيها قارئه إلى تتبع أفكاره ورحلة تطورها عبر سنين حياته[٥٦]. وعليه فيمكننا اعتبار الفترة الممتدة من ١٨٢٤ إلى ١٨٨١م هي البعد التاريخي الذى سطر خلاله الشدياق فصول خطابه. وسوف نتناول في الفصل الثالث من هذا الباب مراحل

تطور أسلوبه، ونهجه في صياغة آرائه وأفكاره التي تحوي فلسفة المقاومة - كما ألمحنا - .

* * *

ونخلص مما سبق إلى أن كتابات الشدياق تحوي بين سطورها فلسفة أصيلة لم يُكشف عن أبعادها بعد. وأن تبنيه أسلوب الرمز والتعمية في بعض مؤلفاته كان متعمداً للتعبير عن رغبته في مقاومة السلطات التي حالت بين قلمه وحقه في البوح، وبين عقله والتصريح بنقداته واجتهاداته وآرائه لتثقيف المعوج وتقويم ما فسد في ثقافة عصره. لذا يري كاتب هذه السطور أن أوثق الضروب للوقوف علي حقيقة مضمون الخطاب الشدياقي هو التعويل علي أقواله وحدها، ودرج آراء النقاد والمحللين السابقين علي هذه الدراسة في التعقيبات. وانتحال المنهج التأويلي(•) للكشف عن دلالات الرموز،

---

(•) تُعرّف معظم المعاجم العربية مصطلح التأويل"Anagogic interpretation" علي أنه مشتق من أوّل، أي رجّع، أو تفسير ما يؤول إليه الشيء لتوضيح مقصده وغايته. أما عند اللاهوتيين فيعني تفسير النص المقدس للكشف عن المعاني الرمزية الخفية. وذهب الجرجاني إلي أن التأويل هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلي معني آخر لا يخالف السياق العام للثوابت الشرعية. ويجعله ابن رشد انتقالاً من المعني اللغوي المباشر إلي دلالة مجازية توافق السياق العام للنص دون إخلال بالبنية اللغوية المكتوب بها؛ وذلك لإزالة التعارض الظاهر في السياق. أما التأويل كمنهج فله ضربان: الأول: التفسير بالأثر، أي الوصول إلي معنى النص عن طريق جمع الأدلة التاريخية، والدلالات اللغوية، والمعارف الثقافية التي تساعد علي فهم النص فهماً موضوعياً. ولا يعوّل الضرب الثاني إلا علي رؤية القارئ للنص، فيبدأ من تساؤلات الواقع المعيش محاولاً إيجاد إجابات عنها من خلال فهمه للنص، واجتهاده في حبك الدلالة الجديدة التي ابتدعها، وتدليله علي مشروعيتها. وإذا ما انتقلنا إلي ميدان الفلسفة فسوف نجد مصطلح هرمنيوطيقا **Hermeneutics** قد اُشتق من اسم هرمس وهو رسول الآلهة عند اليونان المنوط بفك طلاسم حديثها المرموز، وتفسيره، وتبليغه للبشر. ثم تطور هذا المعنى علي يد السفسطائيين، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وأضحي له ضربان أيضاً: أولهما: تفسيري يعمد إلي كشف وتوضيح مضمون النص. وثانيهما: ذاتي اجتهادي يعمد إلي إعادة بناء النص لتتفق دلالاته مع وجهة الفيلسوف الإصلاحية. وقد طبّق أفلاطون المعنى الثاني في تأويله للأساطير اليونانية خلال محاوراته. وأخذ أرسطو بالمعنى الأول في تحليلاته اللغوية والمنطقية للكشف عن الرابطة بين =

وإحالات الإشارات، وقصد القص، وغاية المحاورات، وغير ذلك من أساليب التعمية والتورية التي اصطبغت بها كل مصنفات الشدياق. ولا أزعم أنني أول من عمد إلي إعمال المنهج التأويلي الحديث في قراءة الخطاب العربي.

---

= الموضوع والمحمول. وظل هذان المعنيان للهرمنيوطيقا سائدين حتى عصر النهضة. وقد أخذ التأويل دلالته الذاتية بمنأى عن سلطة الكنيسة مع ظهور حركات الهرطقة الرافضة للتفسيرات اللاهوتية للكتاب المقدس. ثم تبلورت هذه الرؤية في كتابات مارتن لوثر الذي أعلن أنه في مقدور العقل البشري التعامل مع النص المقدس دون حاجة لتأويلات الآباء والمطارنة. وكذا في مصنفات الفرق الباطنية والروحية التي أضفت علي النص دلالات ممعنة في الذاتية؛ استناداً علي الحدث، أو الكشف، أو التجربة الشعورية. وقد انتقل التأويل من ميدان اللاهوت والفلسفة إلي ميدان الأدب ليصبح من آليات القراءة لكل الخطابات المكتوبة. وقد ترتب علي ذلك ظهور العديد من المساجلات حول المعايير والحدود التي تُعيّن دور التأويل، وتحدد في الوقت نفسه علاقة النص من جهة، والقارئ من جهة أخرى. وحفل القرن التاسع عشر بالعديد من الآراء حول قضية التأويل، فذهب شليرماخر إلي أن النص وسيط لغوي يحمل فكر المؤلف إلي القارئ، ومن ثم لا غنى للمؤول عن التاريخ لفهم دلالات النص. أما إذا تعذر ذلك فعلي القارئ أن يعوّل علي السياق اللغوي، والشعور النفسي لتأويله؛ ليتعرف علي الثقافة والبعد التاريخي الذي كُتب فيها، وكذا فكر المؤلف. ورفض دلثي سلطة جل دلالات الخطاب، وبيّن أن القارئ هو الذي يكسب المفردات اللغوية دلالاتها، وذلك عن طريق معايشة التجربة الشعورية للنص. ثم جاء ت. س. إليوت ليفصل بين النص ومبدعه، والحقبة التاريخية التي كُتب فيها، والثقافة التي تأثر بها. وعليه تصبح مهمة القارئ الناقد هي التحليل اللغوي، والمقارنة بين النص وموضوع القراءة، ونصوص أخرى مشابهة. أما هيدجر فرفض جميع القراءات التي تعوّل علي الذاتية والموضوعية معاً، وتجاوزها إلي ما أطلق عليه بتجليات الدلالات النصية علي شعور القارئ لتفصح عن حقيقة وجودها. أما التأويل في الفكر المعاصر فقد اتخذ علي يد كاستييه وبالتحديد في كتابه "زمن القارئ" الذي صدر عام ١٩٥٧م دلالة مغايرة. إذ جعلت من حق القارئ إعادة إبداع النص من خلال رؤيته الخاصة وتأملاته الذاتية، بغض النظر عن المرامي الحقيقية لمؤلف الخطاب. ومن هذا السبيل يمضي تودوروف وشولمبرج إلي أن النص هو نزهة يقوم فيها صاحبه بوضع الكلمات ليأتي القراء بالمعنى. في حين ينزع أمبرتو إيكو إلي أن مهمة القارئ هي توضيح ما غمض من إحالات، ولكشف ما أستتر من معاني وراء الرموز. ومن ثم فليس جميع الخطابات قابلة للتأويل الذي يسرفها عن قصدها الأصلي. ولا يعني ذلك عنده أن الخبر، أو النكتة، أو الشذرة الفلسفية؛ لا تتساوى مع الإعلانات والقصائد واللوحات الفنية، بل أن كلها خطابات يمكن تأويلها في إطار فهم القارئ لها، واستيعابه لمضامينها. وعليه فليس كل قارئ مؤول، وليس كل مفسر مبدع.

فقد سبقني إلي ذلك العديد من المؤلفات، أشهرها: دراسة كمال عبد اللطيف[٥٧] لخطاب خير الدين التونسي، وبعض كتابات الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني. بيد أني آخذ عليها تلك الصيغة الأيديولوجية التي أقحمها صاحبها علي دلالة النصوص، والأحكام المسبقة التي أطلقها علي أصحاب هاتيك الخطابات بعد تصنيفه لهم. وتجاهله البنية الثقافية للخطاب العربي في القرن التاسع عشر، وانتحاله النزعات الوجودية والتفكيكية المعاصرة التي تُعلي من شأن الذاتية في قراءة الخطابات بحجة تحررها من جميع السلطات التي تحول بين القارئ وبين عملية الإبداع. وأزعم أن مثل هذه القراءات تحول بين القارئ، وبين التفاعل الحر مع النص؛ لأنها تصرفه عن الدلالة الحقيقية الكامنة في الألفاظ، تلك التي تكشف عنها معرفتنا بثقافة المؤلف وطبيعة البيئة التي نبت فيها خطابه. فالقراءات الذاتية، وسيما التي تنضوي تحت نزعتي الحداثة وما بعد الحداثة " النقد: النفسي، البنيوي، التفكيكي، السيميوطيقي، النسائي، نظرية التلقي، النقد المضاد للموضوع، تفكيك التفكيك، ونقد النقد" لا يعنيها الكشف عن مقصد المؤلف، ولا الأبعاد الثقافية للنص، بل التأكيد علي أن القارئ هو المبدع الحقيقي لأنه هو الذي يُكسِب الألفاظ معانيها ودلالاتها علي قدر وعيه وصدق تجربته الشعورية. وهذا المنحى في رأيي لا يؤدي إلي تصدع النص فحسب، بل إلي تشتت الأفكار وطمس المعالم، واجتزاز الجذور التي أثمرت الحروف والألفاظ والرموز لتُعَبِر عن هموم ومشاعر صاحب الخطاب، وليس قارئه. كما أن القراءات البنيوية التي جعلت من النص وحده المرشد لدلالات الألفاظ وإحالات الرموز قد عمدت إلي طمس الهوية الثقافية للنص، فقد نظر رولان بارت إلي المؤلف وثقافته علي أنهما من السلطات التي تعوق عملية القراءة، فالألفاظ والتراكيب هي التي تكشف عن هوية النص وليس العكس. فالمؤلف الذي ينسج الألفاظ ما هو إلا جامع لدلالات نصية متباينة، وعلي القارئ الكشف عنها دون الرجوع لمقاصد هذا الجامع" أي الأب الشرعي للنص". فالنص علي حد تعبير

جوليا كرستيفا: ( إن كل نص"اقتطاع" و"تحويل" لنصوص اخرى) .

ولا يعني ذلك عندهم أن دلالات الألفاظ والعلاقة التي تربط بينها، وبين الدلالات الأخرى في نصوص مشابهة، أو مغايرة تُشكل سلطة ثابتة من المعاني المنطقية والفلسفية، بل هي شبكة من نسيج حريري لا يدركه سوي القارئ "الشخص الفرد" الذي يُضفي علي النص من دلالات كل ما يرتئيه[٥٨]. أما التفكيكيين فقد أخفقوا في إيجاد مفهوماً واحداً متفق عليه فيما بينهم لمصطلحات القراءة، أو النقد، أو التأويل، ومن ثم باتت الرؤى الشعورية الممعنة في الذاتية هي السند الذي يُعوّل عليه جاك دريدا في نقض كل المعايير المنهجية لاستنطاق الخطابات التي لا تربط بينها وبين المتلقي، سوى تلك الاستراتيجية التي يمارسها القارئ في لحظة شعورية ما[٥٩].

لذا لن يستخدم كاتب هذه السطور تلك النهوج في تأويل الخطاب الشدياقي، ولكنه سوف ينتحل بعضها في صياغة الخاتمة. وحري بي أن انبه علي أن الشدياق قد حدد ضرب التأويل الذي يرجو من قارئه اتباعه، ويتمثل في فحص التراكيب اللغوية للنص للكشف عن دلالات الرموز والإحالات، والإبدال، والتناص، والتضمين، ثم استقراء الواقع المعيش، أي تحليل البنية الثقافية للنص. وأخيراً وجهة المؤلف ودوافعه لانتحال هذا المنحى في صياغة خطابه. وعليه تصبح مهمة القارئ هي توضيح الغامض، وفك الإلغاز، وتحديد المقاصد، ثم إعادة توظيف الأفكار وطرح الرؤى في خطاب القارئ. وسوف نحاول في الصفحات التالية الوقوف بشيء من التفصيل على الأسباب التي دفعت الشدياق لتبني فلسفة المقاومة بخلاف غيره من المجددين المعاصرين له، وذلك قبل الخوض في شرح أبعاد نهجه في بناء خطابه.



# الهوامش

1) طنوس بن يوسف الشدياق : أخبار الأعيان في جبل لبنان، طبعة بطرس البستاني، بيروت ، لبنان، ١٨٥٩، ص ٢٩٧ : ٣٠٠.
2) سليمان جبران: المبنى والأسلوب والسخرية في كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق ، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣، ص ٤٤ : ٩٣.
3) ميخائيل صوايا : أحمد فارس الشدياق، دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، ١٩٦٢، ص٢٢.
4) مارون عبود: صقر لبنان، منشورات دار المكشوف، بيروت، لبنان، ١٩٥٠، ص ١٨٠ : ١٩٦.
5) محمد أحمد خلف الله: أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية، معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٦٤ : ٦٦.
6) محمد عبد الغنى حسن: أحمد فارس الشدياق، أعلام العرب، ع٥٠، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت ، ص١٦٦ : ١٧٤.
7) لويس شيخو: الآداب العربية في القرن التاسع، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩١٠ ، ج٢، ص٨٠ .
8) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث" الفكر السياسي والاجتماعي"، دار الهلال ، القاهرة، ج٢، ط٣، ١٩٦٧، ص٢٧٠.
9) محمد عبد الغنى حسن : أحمد فارس الشدياق، ص٤١، ٤٢.
10) يوسف قزماخوري: مختارات من آثار أحمد فارس الشدياق، المؤسسة الشرقية للنشر والطباعة، بيروت، ٢٠٠١، ص٤٨٠: ٤٨٣.
11) يوسف آصاف: هو الباقي، جريدة القاهرة الحرة، القاهرة، ١٨٨٧، ص ٥: ٧٦.
12) مارون عبود : صقر لبنان ، ص١٨٢: ١٨٦.
13) بطرس البستاني: أحمد فارس الشدياق، دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، م١٠، ص٤٣٠.
14) مارون عبود: أدب العرب ، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٦٨، ص٤٥٥.
15) محمد عبد الغنى حسن: أحمد فارس الشدياق، ص١٦٦ : ١٧٤.
16) لويس شيخو: الآداب العربية في القرن التاسع عشر، المطبعة الكاثوليكية،

بيروت، لبنان، ج١، ١٩١٠، ص٧٠، ٧٨.

١٧) جرجي زيدان: مشاهير الشرق، المؤلفات الكاملة، م١٦، دار الجيل، بيروت، لبنان ، ط٢، ١٩٩٤، ص٢٣٢.

١٨) نفس المرجع: ص ٢٢٩.

١٩) إبراهيم عبده: أعلام الصحافة العربية، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ت، ص ٣٩: ٤١.

٢٠) نفس المرجع : ص ٤١.

٢١) حسن السندوبي: أعلام البيان، المطبعة الجمالية، القاهرة، ١٩١٤، ص١١١، ١١٢.

٢٢) يوسف آصاف: هو الباقي، ص٢٣ : ٢٦.

٢٣) مارون عبود: صقر لبنان، ص ٩٨.

٢٤) بطرس البستاني: أحمد فارس الشدياق، دائرة المعارف، م١٠، ص ٤٢٨

٢٥) يوسف آصاف: هو الباقي، ص ١٠ : ٣٤.

٢٦) محمود الهجرسي: الساق على الساق فيما هو الفارياق لأحمد فارس الشدياق، مقال بمجلة تراث الإنسانية، دار الكاتب العربي، القاهرة، م٥، ١٩٦٢، ص٧٠١.

٢٧) مارون عبود: نقدات عابر، دار الثقافة، بيروت، ١٩٥٩، ص١٥٧.

٢٨) مارون عبود: صقر لبنان، ص٢١٠ : ٢٢٢.

٢٩) مارون عبود: جدد وقدماء، دار العلم للملايين، بيروت ، د.ت، ص١٥١.

٣٠) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، جمعه سليم فارس الشدياق، مطبعة الجوائب، الأستانة، ١٨٧١، ج١، ص١٠٠، ١٠١.

٣١) لورانس جين وكيتى شين: نيتشة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٧.

٣٢) أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر ، القاهرة، ١٩٨١، ص ٤٦٨ :٤٧٢

٣٣) لويس شيخو: الآداب العربية في القرن التاسع، ج٢، ص٨٠.

٣٤) جرجي زيدان: مشاهير الشرق، المؤلفات الكاملة، م١٦، ص٢٣٠.

٣٥) بطرس البستاني: أحمد فارس الشدياق، دائرة المعارف، م١٠، ص٤٣٠.

٣٦) محمد عبد الغنى حسن : أحمد فارس الشدياق، ص١١٦.

٣٧) حسن السندوبي: أعلام البيان، ص١١٦.

٣٨) محمد عبد الغنى حسن : أحمد فارس الشدياق، ص١١٧.

٣٩) مارون عبود: جدد وقدماء، ص١٥٨.

٤٠) محمد عبد الغنى حسن: أحمد فارس الشدياق، ص٧٥ ، ٧٦ ، ٨٢ ، ١٠٠.

٤١) نفس المرجع: ص ١٩٥ : ١٩٦.

٤٢) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام، المكتبة التجارية، القاهرة، ط٣، ١٩٢٠، ج٢، ص٢١٥ : ٢١٦.
٤٣) محمد عبد الغنى حسن: أحمد فارس الشدياق، ص١١٣ : ١١٤.
٤٤) شفيق جبري: أحمد فارس الشدياق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧، ص ١٩٠: ١٩٢.
٤٥) نفس المرجع: ص ١٩٣.
٤٦) هاشم ياغي : النقد الأدبي الحديث في لبنان الحركة النقدية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٩٧
٤٧) يحيي إبراهيم عبد الدايم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤، ص ٧٠ : ٧٣.
٤٨) نفس المرجع: ص ٧٥.
٤٩) سليمان جبران: المبنى والأسلوب والسخرية في كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق لأحمد فارس الشدياق، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢ ، ١٩٩٣، ص ٨.
٥٠) عمر الدسوقي: في الأدب الحديث، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٥٤، ج١، ص ٦٦.
٥١) أ . ج . كرم: فارس الشدياق، ترجمة : حسن حبشي، مقال في دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨، ج٢٥، ص ٧٦٧٩، ٧٦٨٠.
٥٢) شفيق جبري : أحمد فارس الشدياق ، ص١٤٤ : ١٦٢.
٥٣) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث " الفكر السياسي والاجتماعي "، ج٢، ص ٢٢٨.
٥٤) نفس المرجع: ص ٢١٣ ، ٢١٤، ٢٢٩، ٢٥٢، ٢٦١ : ٢٦٣، ٢٦٧ ، ٢٨.
٥٥) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص ٩.
٥٦) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة وكشف المخبا عن فنون أوربا، مطبعة الدولة التونسية، تونس، ١٨٦٦، ص ١٦٣: ١٧٤.
٥٧) كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة " نحوت أصيل فلسفي للنظر السياسي العربي"، المركز الثقافي العربي، تونس، ١٩٨٦، ص٩ وما بعدها.
٥٨) قاسم المومني: علاقة النص بصاحبه " دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية"، بحث في مجلة عالم الفكر، ع٢٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير /مارس ١٩٩٧، ص١١٣: ١٢٦.
٥٩) محمد المتقن : في مفهومي القراءة والتأويل، بحث في مجلة عالم الفكر، ع٣٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر /ديسمبر ٢٠٠٤، ص٧ : ٣٩.

# الفصل الثاني

## الفارياق بين محنة الذات وأزمة العصر

لم يكن في مقدور أحمد فارس الشدياق حمل لواء التجديد، أو الإصلاح، أو التبشير بفلسفة التنوير وسط أمواج التعصب المتلاطمة التي اختلط فيها الفكر الديني السائد في ثقافة القرن التاسع عشر في شتى أنحاء الدولة العثمانية بالسياسة والنظم الأوربية العلمانية، ذلك الصراع الدموي بين القديم والجديد، بين سلطة الكنيسة المارونية واجتهاد العقل، بين استبداد السلطة الحاكمة - العثمانية والشهابية-، وبين الدعوة للتحرر والاستقلال وتنمية الشعور القومي، بين العادات والتقاليد الراكدة، والتطلع للمدنية واللحاق بثقافة الغرب، بين الأساليب اللغوية والقوالب الأدبية العتيقة، وبين الرغبة في التطوير والتجديد، وحركة الإحياء في ظل ثقافة العصر التي ترمي إلى دراسة الواقع، ومناقشة قضاياه بنظرة موضوعية بمنأى عن الزخرف اللفظي وأدب الملوك الذي تبنّي شعار الفن للفن والأدب للسلطة.

وسوف نتناول في الصفحات التالية العوامل التي دفعت الشدياق لانتهاج فلسفة المقاومة على الصعيدين الخاص والعام، مبينين الفروق الجوهرية والملابسات التاريخية التي تميّز بها خطابه عن خطابات رواد التجديد المعاصرين له من أمثال: رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وبطرس البستاني وعلى مبارك وعبد القادر الجزائري وأحمد مدحت باشا وجمال الدين الأفغاني ١٨٣٨- ١٨٩٧م.

* * *

فقد ولد الشدياق في بيئة اجتماعية ودينية وسياسية معقدة التركيب، لا يجمع بينها إلا الجمود والانحطاط والتعصب والعنف. فهو ينتسب - كما أشرنا - إلى آل **الشدياق**(•) وهم من أكابر الأسر المارونية التي اشتغلت بالسياسة وشاركت في صراعاتها وحملت على عاتقها إخفاقات رجالها من الشهابيين، وبطاركة المارونيين، وشيوخ الدروز، أولئك الذين أرسوا النظام الطبقي في المجتمع اللبناني ذلك الذي أعطى للأمراء ورجال الدين وشيوخ العشائر حق جباية الضرائب والمكوس من الرعية لتوصيلها إلى الولاة العثمانيين، بغض النظر عن طريقة فرض الإتاوات، أو النهب والسلب واسترهان الأبناء، والاستيلاء على مقتنيات الكنائس. وقد انقسم هذا النظام إلى ثلاث طبقات أعلاها: أصحاب السلطان من الشهابيين والموارنة والدروز، وثانيها: يمثلها المتقدمون من الجند وجباة الضرائب، وثالثها: وهم الغالبية العظمى - فقراء هذه الطوائف -. وكان المقدم يوسف أبو فارس الشدياق

---

(•) ينحدر آل الشدياق من "رعد الحصروني" ومن أسباطه يوسف خاطر "أبى رعد" الذي اشتغل مقدماً على "جبة بشرة " من عام ١٥٧٤ — ١٦١٢م بطرابلس، ثم فرّ آل رعد إلى مزرعة بيت قصاص الكاينة فى "جبة المنيطرة". وفى عام ١٦٥٠م نزحوا إلى "عشوت"، وفى عام ١٧١٥م دعا الشيخ أبو شيبان الخازن إليه الشدياق بطرس بن فهد وحملّه محاسبة الأموال الأميرية فى ولايته. وفى عام ١٧٢٣م التحق الشدياق بطرس بخدمة الأمير حيدر الشهابي وأقامه كبيراً لكتبته. وفى عام ١٧٣٧م غضب الأمير ملحم على آل الشدياق فحبس كبيرهم وسلب أموالهم فانتقلوا بعد ذلك إلى حارة "الحدث" ببيروت. وفى عام ١٧٤١م رحل منصور الشدياق إلى "بعلبك" لخدمة الأمير حيدر الحرفوش وكان رسول سلام بين الشهابيين. وفى عام ١٧٤٤م عاد الشدياقيون إلى "الحدث". وفى عام ١٧٥٧م أقامه الأمير ملحم الشهابي مدبراً لابن أخيه، وفى عام ١٧٩٠م تولّى يوسف الشهابي حكم الجبل وأخذ أبا فارس الشدياق للعمل معه. وفى عام ١٨٠٥م استدعى الأمير حسن عمر الشهابي يوسف الشدياق لخدمته. وفى عام ١٨٠٧م أرسل الأمير بشير رجالاً إلى بعلبك لقتل أبا فارس الشدياق، غير أن الأمير حسن شفع له. وفى عام ١٨١٣م نكّل الأمير بشير بأبي فارس وأهله فشفع له بعض الموارنة. وفى عام ١٨١٧م توفي يوسف بن منصور "أبو فارس الشدياق" بعد أن نهبت أمواله واستولى عسكر الشهابيين على كل ما كان فى بيته. وكان لهذه الحوادث عظيم الأثر على كتابات الشدياق بوجه عام وآرائه السياسية بوجه خاص وأسلوبه الملغز بوجه أخص.

من معاوني الأمير بشير الثاني الشهابي[•] ١٧٦٧-١٨٥٠م ذلك الرجل الذي جمع في شخصيته بين الجبروت والتسلط والتطلع للمجد، ومصانعة الأقوياء من الساسة، ومصادقة الأذكياء والنبهاء من أصحاب الخبرة والدراية والعلم[1].
وقد تحايل هذا الأمير على تسييس مجتمع الجبل بحكم استبدادي جائر لا مكان فيه للتراحم أو التسامح أو الولاء، إلا بالقدر الذي يمكنه من الحفاظ على منصبه، ويوطد أركان نفوذه. فقد قتل أرحامه ليستأثر بالحكم ومد يد العون للحملة الفرنسية على بلاد الشام طمعاً في المال، وتآمر على أحمد

---

(•) ينتسب الشهابيون إلى مالك الملقب بشهاب المنحدر من مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر المسمى قريش بن مالك بن معد بن عدنان المنتسبة إليه العرب المستعربة، ويؤكد طنوس الشدياق فى كتابه " أخبار الأعيان فى جبل لبنان" أن الشهابيين هبطوا إلى لبنان مع الفتح العربي فى عهد عمر بن الخطاب، وقد انتقل الشهابيون على يد المنقذ بن عمرو من حوران إلى وا دي التيم، وأول من أمر منهم على لبنان هو بشير الأول " بشير بن حسين" ١٦٩٧-١٧٠٧م. ويعد حيدر بن مو سي ت ١٧٣٢م هو الجد الأ شهر للأمراء الشهابيين بلبنان وثاني ولاتهم، وقد تنصّر قبيل وفاته· وأضحت المسيحية هي الدين الر سمي لهذه الأ سرة عام١٧٦١ م. أما أعظم أمرائهم فهو بشير الثاني الذى تولي من ١٧٨٨-١٨٤٠م. ويؤكد جرجى زيدان فى كتاب " تراجم مشاهير الشرق" أنه كان نصرانياً أيضاً، ومات على ملة الأرمن و دفن فى كنيستهم بغلطة، وظل ابنه خليل مسيحياً وعا د ابنه الأمير أمين للإسلام فى حياة أبيه. وقد حكم الشهابيون جبل لبنان من ١٦٩٧- ١٨٤٠، وقد نيط بهم جمع الضرائب من الإقطاعيات وإر سالها إلى ولاة الشام و صيدا وعكا. وكانت القوة العسكرية هي الد ستور الأوحد الذى يحكم ويؤكد سطوة النفو ذ فى بلا د الشام كلها، ومن أجل ذلك خاض الشهابيون عشرات الحروب مع النجديين والدروز والموارنة من أجل تأكيد سلطتهم وتدعيم ملكهم من جهة، والوفاء بالجبايات المقطوعة عليهم من جهة أخرى. وعلى الرغم من حكمهم الا ستبدا دي كان أمراؤهم يتطلعون إلى المدنية والعمران أ سوة بالأمم الأوربية، وكان لا يمنعهم من الا ستقلال والخروج على الدولة العثمانية إلا قلة إمكاناتهم الحربية والاقتصا دية، الأمر الذي كان يدفعهم دوماً للخضوع لوالي عكا، ثم التحالف مع محمد على والى مصر. وقد نجح بشير الثاني الذى عا صر الشدياق فى النهوض بجبل لبنان، و ذلك بفضل أل الشدياق الذين ا ستخدمهم فى جمع الضرائب والنساخة، وكذا البعثات العلمية التي أرسلها إلى مصر لتعلّم الطب واللغة العربية وآدابها والفقه والقانون. وقد انتهى الحكم الشهابي فى لبنان ببشير الثالث ت ١٨٦٠م الذى لم يستطع تسييس الجبل، فعزله العثمانيون وعينوا مكانه حاكم عثماني هو عمر با شا .

باشا الجزار نحو ١٧٢٠ - ١٨٠٤م ليتخلص من سلطته. وتحالف مع محمد على ليأمن شره. وترك الإسلام ليضمن ولاء تحالف الموارنة معه ضد خصومه من الدروز والعثمانيين والنجديين. وقد انقلب مراراً على آل الشدياق، ولم يتردد في نهب دورهم[٢]. وقد صوّر أحمد فارس الشدياق مدى تجبر هذا الأمير في تنكيله بأبيه ويقول: ( وكان أبو الفارياق ممن يحاول خلع الأمير الذي كان وقتئذ والياً سياسة الجبل، فانحاز إلى أعدائه وهم من ذوي قرابته فجرت بينهم مهاوش ومناوش غير مرة. وآل الأمر بعدها إلى فشل أعداء الأمير، ففروا إلى دمشق يلتمسون النجدة من وزيرها فوعدهم ومناهم. وفى تلك الليلة التي فروا فيها هجمت جنود الأمير على وطن الفارياق، ففر مع أمه إلى دار حصينة بالقرب منها وهى لبعض الأمراء، فنهب الناهبون ما وجدوا في بيته من فضة وآنية ومن جملة ذلك طنبور كان يعزف به أوقات الفراغ. فلما أن سكنت تلك الزعازع رجع الفارياق مع أمه إلى البيت فوجداه قاعاً صفصفاً )[٣].

وعلى الرغم من ضيق الشدياق ونقمه على سياسة الشهابيين لم يستطع التصريح بذلك إلا عن طريق الرمز والتورية، إذ كان يرمز لبشير حيدر الشهابي باسم "بعير بيعر".

ولم يكن حال الدروز[*] [٤] أفضل من الشهابيين من حيث تعصبهم المليّ

---

(*) تنتسب هذه الفرقة إلى محمد بن إسماعيل الدرزي المعروف بنشتكين ت ١٠١٩م، وقد شارك حمزة بن علي بن أحمد الزوني ٩٨٥- ١٠٣٨م المعروف باللباد، وحسن بن حيدرة الفرغاني المعروف بالأخرم فى إقناع الحاكم بأمر الله الفاطمي "المنصور بن العزيز" ٩٨٥-١٠٢١م بأن تصرفاته العجيبة وأقواله الغريبة ما هي إلا ثمرة عبقرية، وكشف روحاني يمكّن صاحبه من الصعود إلى آفاق الألوهية والتعالي على كل ما هو بشري. وأوهموه بأنه قاب قوسين أو أدنى من الكمال، وأن بطشه بمنكريه من المسلمين وتقربه من النصارى سوف يزيد من شيعته ويعضد من مكانته. وادعوا بعد مقتله بأنه رفع إلى السماء وعلى المؤمنين به انتظار عودته ليقيم العدل على الأرض، وينصر المستضعفين. ويعد حمزة بن على المنظر الأول للفكر العقدي والفلسفي للدروز، وذلك منذ كتاباته الأولى عام ١٠١٧م . لذا حظي عند أتباعه =

والسياسي وارتكانهم دوما إلى السيف لفض المنازعات. وقد اطلع الشدياق على بعض كتاباتهم أثناء نسخه لها واتصاله بشيوخهم، وقد أدرك أن جهل عوامهم، وتعصب شيوخهم لا يرجع للإسلام الذي اعتنقوه في الظاهر ولا لغريب أفكارهم

---

=

بمكانة القطب والإمام والمولى والجد والنفس الجامعة. وقد اختلف المؤرخون حول أصول الدروز، فقيل أنهم من بلاد الفرس أو الغال، وراق لبعضهم رد أصولهم للبيت الفاطمي الذي استوطن مصر ثم حلب ثم جبل لبنان ثم شكلوا قبيلة تعرف بالمعنيين، وذلك منذ عام ١٥١٦م بقيادة فخر الدين الأول. وقد خاض الدروز العديد من المعارك ضد المارونيين والشهابيين واليمنيين وانتهى بهم الأمر عام ١٨٤٣ م إلى حكم الجنوب اللبناني وفى عام ١٩٢٢م أعلن شيوخ الدروز الاستقلال عن حكومة الجبل وذلك بمساعدة الفرنسيين. وفى عام ١٩٢٥م انقلب الدروز على الفرنسيين بقيادة سلطان باشا الأطرش، وانتهى الأمر بكسر شوكتهم، وهجرة معظم شيوخهم إلى أطراف الجزيرة العربية وفلسطين والأردن، وخضع العوام إلى الحكم السوري، ومازال الدروز يعيشون فى لبنان وسوريا وإسرائيل حتى الآن . أما عن أفكارهم العقدية والفلسفية فهي مزيج من آراء الباطنية والشيعة الإسماعيلية والإمامية، وفلسفة أخوان الصفا والمعتزلة، ويبدو ذلك فى تفرقتهم بين الإسلام والإيمان والتوحيد. وإضفائهم دلالات خاصة على النص القرآني، وإيمانهم بالاتحاد والحلول والتقمص، واتخاذهم من التقية نهجا فى العقيدة والسياسة، وإنكارهم القدر، وإعلائهم من شأن الحرية الإنسانية، وزعمهم بعودة المهدى. ويؤخذ على كتبهم مخالفتها لعقيدة أهل السنة، وسيما فى إنكارهم حشر الأجساد، وحساب العباد، ومجازية الجنة والنار، وقولهم بنسخ الأديان ووحدتها، وتأليههم الحاكم بأمر الله، رغم تظاهرهم بالتسليم بما نصّ عليه القرآن وما أوجبه الشرع الإسلامي من عقيدة وسلوك. وللدروز طقوسهم وأورادهم وكتبهم السرية والباطنية ومن أشهرها مصحفهم الخاص المسمى "المنفرد بذاته"، و"رسائل الحكم" التي تتحدث عن عقيدة التجلي والتقمص وخلق العالم، ومراتب أقطابهم وشيوخهم، وتأويلاتهم لنصوص التوراة والأناجيل والقرآن وفق عقائدهم، وكذا أحاديثهم عن الغيب والرجعة والامتحان. ومن أشهر زعماء هذه الفرقة المعاصرين: كمال جنبلاط ت ١٩٧٧م، ووليد جنبلاط، ونجيب العسراوي، وعدنان بشير رشيد، وسامي مكارم. وينقسم الدروز إلى طائفتين: الروحانيين، وهم الذين يلموا بأصول المذهب الدرزى، وتنقسم هذه الطائفة إلى ثلاثة طبقات: رؤساء وعقلاء وأجاويد. أما الطائفة الثانية فهي طائفة الجسمانيين أو الدنيويين، وتنقسم بدورها إلى أمراء وجهال. ومازال المجتمع الدرزي محافظاً على كيانه الاجتماعي والعقدي. أما الجانب السياسي فهو أقرب إلى الحركات الماسونية فى سريته وغموض رجاله وعنف القائمين عليه.

العقدية، بل إلى أمور السياسة، ومن أقواله في ذلك: ( فأما ما جرى من التحزب والتألب بين طوائف الدروز وغيرهم فإنما هي أمور سياسية لا تعلّق لها بالدين، فبعض الناس يريد هذا الأمير حاكما عليهم وبعضهم يريد غيره)[٥].

وقد تأثر الشدياق بمذهبهم في التقية، وأسلوبهم في التورية والرمز. أما رهبان المارونية(•) [٦] فقد أفرض لهم عشرات الصفحات في كتابه "الساق

---

(•) تنتسب الكنيسة المارونية إلى دير مار مارون الذي يرجع تاريخه إلى القرن الخامس الميلادي، حيث الإبراشية السريانية بسوريا. أما المارونية كمذهب فقد تبلورت تعاليمه في أنطاكية حيث الرهبان الموحدين الذين جمعوا بين الناسوت واللاهوت في شخص المسيح عقب مجمع "خلقيدونة" المنعقد عام ٤٥١م؛ وذلك عن طريق التأويل العقلي واللغوي. وهو يختلف عن المذهب السكندري الذى يؤمن بالطبيعة اللاهوتية الواحدة التى تطغى على الطبيعة الناسوتية دون امتزاج.وظل المارونيون يعيشون في صوامع متفرقة بسوريا حتى القرن العاشر الميلادي، وقد تميزوا بانتمائهم للكاثوليكية من جهة، والحفاظ على تراثهم الآرامي السرياني فى ممارسة الطقوس والشعائر من جهة أخرى. ذلك بالإضافة إلى التسليم بروحانية وقداسة مؤسس كنيستهم . أما المارونية كثقافة فقد تحولت للجمع بين الأصالة والمعاصرة والموازنة بين السياسة العلمانية والسلوك الروحاني. استطاعت أن تكون ديناً ودولة من دون أن تدول الدين وتدين الدولة. وقد نزح المارونيون إلى لبنان عقب الفتح العربي، وقد جاوروا فخر الدين الدرزي ١٥٨٥-١٦٣٥م، واتصلوا بالشهابيين السنيين، وراحوا يبشرون فيهم بالمسيحية حتى تنصّر بعض الدروز والشهابيين، ولا سيما آل أبى اللمع من الدروز، وملحم الشهابي، والأمير يوسف، والأمير بشير. وفى عام ١٥٨٥م شيّد الموارنة معهد أكليركى في روما وتخرج فيه رواد النهضة المارونية في لبنان. وعلى الرغم من هذه المرونة التى تظاهر بها المجتمع الماروني، إلا أن التعصب الملي كان هو الجوهر الحقيقي لهذه الطائفة وعلة تماسك كيانها، فلم يكن البطريرك حاكماً روحياً فحسب بل حاكما زمنياً أيضا. وأن المارق عن المارونية يستحق الموت لا لأنه جحد الديانة فحسب، بل لأنه يهدد وجود هذا الكيان السياسي والاجتماعي أيضاً، وليس أدل على ذلك التعصب من مناصرة المارونيين لكل الحروب الصليبية ضد المسلمين.وفى عام ١٧٣٦م انعقد المجمع الماروني اللبناني، وتقرر فيه تقسيم الطائفة إلى إبريشيات محددة جغرافيا تنعم بالاستقلال الداخلي بالشكل الذي يتيح للأسقف حكم ابراشيته حكماً مطلقاً روحيًا وزمنياً، ولم يطبق هذا القرار إلا عام ١٨١٩م، وذلك بسبب الاضطرابات السياسية. وقد نعم الموارنة في عهد الاحتلال الفرنسي بالأمن والاستقرار بل والسيادة أيضاً على سائر الطوائف اللبنانية. وفى عام ١٩٤٣م استحالت المارونية إلى مجرد ديانة تخضع للنظام الجمهوري اللبناني واتخذت اللغة العربية عوضاً عن السريانية في أداء معظم الطقوس. وعلى الرغم من =

على الساق" ساخراً من معتقداتهم، ومتهكماً على ثقافتهم وعلمهم، ومستعيذاً من تعصبهم. وقد أوضح في غير موضع من كتابه أن سياسة بطاركتهم لا ترد إلى ورع أو دراية بأصول المذهب، بل إلى المصالح الشخصية والمطامع الدنيوية. وأوضح أن تعصبهم الملي يرجع إلى رغبتهم في الحفاظ على سلطتهم وسطوتهم وتواجدهم السياسي في جبل لبنان. وعلى الرغم من قسوة نقود الشدياق لهم ولا سيما عقب اضطهادهم لأخيه أسعد ت ١٨٣٠م لا يمكننا اعتبار حملته عليهم مجرد ردود أفعال، أو تعبير عن حقد شخصي، أو رغبة منه في أن يثأر لأخيه؛ لأن الواقعات التاريخية تشهد بأن بطاركة الموارنة قد شعروا بخطر الإرساليات الأجنبية على ملتهم منذ عام ١٦٥٣م، حيث البواكير الأولى لطائفة الآباء اليسوعيين الذين نزحوا من إيطاليا وفرنسا لاستقطاب الكنائس الشرقية؛ وذلك بفتح المدارس وطبع الكتب وإنشاء الأديرة. فقد حاول البطريرك يوسف السادس اسطفان ١٧٦٦-١٧٩٣م الحد من نفوذ اليسوعيين متناسياً انتماء كنيسته إلى عين المذهب الكاثوليكي الذي ينضوي تحته اليسوعيون فحذّر من التعلّم في مدارسهم. وقد سلك يوسف الثامن حبيش ١٨٢٣-١٨٤٥م نفس الدرب، فأصدر منشورين يحذّر فيهما أبناء طائفته من الاتصال بالإنجيليين البروتستانت الأمريكان الذين وفدوا إلى جبل لبنان أيضاً للتبشير بمذهبهم وإنشاء المدارس والأديرة، وذلك منذ عام ١٨٢٠م. وفى عهد هذا البطريرك نكّل بالموارنة الذين التحقوا بالمدارس البروتستانتية، وكان منهم أسعد الشدياق[٧].

ومن أقاصيص أحمد فارس الشدياق التي ساقها ليسخر من حال الرهبان تلك التي حكى فيها أن فارياقه قد نزل ضيفاً على أحد الأديرة فلم يجد فيها

---

=

ذلك لم تنزوي مكانة البطاركة المارونيين وما زالوا يشغلون المناصب العليا في الهيئات التشريعية والتنفيذية اللبنانية، ويشعرون بانتمائهم لفرنسا أكثر من انضوائهم تحت راية القومية العربية التي روج لها بعضهم .

إلا ظلمات الجهل، وعذابات الفقر، وسخافات الحمق، وخشونة العنت، وأفون القساوسة، وجمود عقولهم وضحالة معارفهم. إذ سأل الفارياق أحدهم عن القاموس ليطالع فيه فاستغرب الكلمة وأجاب من أين آتيك بالجاموس. وأجابه آخر: أن الكابوس لا يأتي إلا عقب النوم. فأسف الفارياق على هذه الحال وتمنى أن يستحيل ليل جهل الأديرة إلى صبح تتحرر فيه العقول من سجن صوامعها الضيقة(٨).

وقد نزع الشدياق إلى أن إقبال المارونيين على المعارف اللاهوتية دون العلوم المدنية أو الصنائع، يرجع إلى تخلف مجتمع الجبل من جهة، ورغبة الفقراء في التعيش من خبز الأديرة هرباً من الضنك الذي يعيشون فيه من جهة أخرى. أما رؤساء الطوائف فلا يكاد يجد عندهم ورع إلا من غضبة الحاكم الذي يقعدهم على كراسيهم وينحيهم عنها إذا غضب عليهم، الأمر الذي دفعهم للتسبيح بحمده والتبتل بين يديه. أما تعاليم المسيح فكانوا لا يتذكرونها إلا أوقات الصلاة وفى خطب الأعياد التي تُمنح فيها البركات ويقول: ( ليست الرهبانية بأكل العدس والخبز اليابس. أليس أن رهبان ديرك بينهم من الخصام والطعن والحقد ما لا يوجد عند غيرهم، فإن رئيسهم لا يزال يحاول إذلالهم وإخضاعهم له،وهم لا يزالون مدمدمين عليه شاكين منه وبينه وبين رؤساء الأديار الأخرى من الحسد والمنافسة ما بين وزراء الدول. وأكثرهم ينال الرئاسة بالتملق للأمير أو الحاكم أو للبطرك، فإذا أحس بوشك انقضاء مدته وخشي العزل، رأيته يجود بالهدايا والتحف لذوى الأمر والنهي بما لا يجود به أكرم أهل بلادنا؛ وذلك حتى يقروه على رئاسته. وهؤلاء الرهبان المكرهون على التبلغ بالعدس وعلى التنحس، إذا دعاهم أحد لمأدبة سمعت لإستراطهم دوياً ... واضر ما يكون عليّ منهم أنك لا تكاد تسلّم على أحد منهم إلا ليمد لك يده لتبوسها، وربما كانت نجسة قذرة. فكيف ألثم يد من هو أجهل مني، ولا غناء عنده في

شيء. أنظر كم عندنا في بلادنا من دير، وعلى كم تشتمل هذه الأديار من الرهبان، ولم ار أحداً منهم نبغ في علم، ولا من أُثرت عنه مكرمة) [٩].

وقد أدرك الشدياق أن هذا القدر من التسلط والعنف الذي يسلكه الحاكم والدروز الشهابيون والموارنة تجاه مخالفيهم لا ينفع معه دعوة للتجديد، أو ثورة للتنوير، فما أحوج المصلحين للسلطة التي تؤيدهم. ولم يكن في الجبل من يضطلع بهذا الدور، فالرأي العام القائد فقد أقعدته شواغله السياسية وخصوماته الطائفية عن العناية بشئون الرعية والنهوض بالمجتمع.

وقد أشار الشدياق في فاتحة كتابه " الساق على الساق" [١٠] أن لا حيلة لمثله إلا انتحال فلسفة المقاومة للتعبير عن خطابه التثقيفي، متخذا من التقية والتورية والرمزية والتعمية نهجاً للبوح بآرائه، وهو متأثر في ذلك بحكماء الدروز الذين امتدحهم في أكثر من موضع من كتاباته. وقرر ان يحمل أفكاره في وعاءين مموهين هما : المرأة واللغة .- وسوف نكشف عن علة هذا الاختيار في الفصل التالي من هذه الدراسة-، ونكتفي هنا بالإشارة بأن دلالة المرأة عند الشدياق كانت تعبّر عن الحياة بكل ما فيها والثقافة بأطوارها ونواحيها. أما اللغة فهي عنده منطق العقل، ووعاء الفكر، ومرآة العصر التي تعبر عن همومه ونجاحاته وإخفاقاته، الأمر الذي يرشحها دون غيرها لحمل رموز النهضة والاستنارة.

ويؤكد مارون عبود أن صقر لبنان لم يفر من مسقط رأسه إلا خوفاً من الذئاب التي كانت تحكم جبل لبنان بناموس الإرهاب. وأن النهضة التي كان يبتغيها لم يجد لها موطناً ولا مأوى وسط عنت الجائرين، وتجبر الساسة المفسدين؛ وتعصب رؤساء الطوائف المتألهين. وأن نقداته التي صرّح ببعضها وستر بعضها الآخر لو اطلع عليها جبابرة الجبل لأطاحوا بالرأس التي فكرت فيها، وقطعوا الألسنة التي رددتها، وسملوا الأعين التي قرأتها.

وبيّن ان اعتقال البطريرك يوسف حبيش لأخيه أسعد لمؤازرته تعاليم الإنجيليين واحتجاجه على اضطهاد المارونيين لأصحاب هذه الطائفة، هو الذي انبأ الشدياق بمصيره المحتوم إذا ما فضل البقاء في جبل لبنان على الذهاب إلى مصر في حماية الإرسالية الأمريكية. ويضيف مارون عبود أن صاحب الفارياق لم يكن ساخطاً على الاستبداد السياسي والإرهاب الملي فحسب، بل جاءت ثورته أيضاً على الجمود الفكري الذي عبّر عن انحطاط التعليم؛ وركاكة الأساليب، وغياب الروح النقدية في كتابات معاصريه. فقد عكف اللبنانيون على دراسة النصوص الإنجيلية باللغة العربية على يد جرمانوس فرحات ١٦٧٠-١٧٣٢م الذي قام بتعريب الصلوات ومعظم الطقوس الكنسية، الأمر الذي ساعد على انتشار اللسان العربي داخل مدارس الأديرة. وتعد مدرسة "عينطورة" التي أنشأها الأب بطرس مبارك الغسطاوي ١٦٦٣ — ١٧٤٢ م من أوائل المدارس اليسوعية التي عنيت بتدريس الآداب العربية بجانب اللغات الأجنبية، ثم مدرسة "عين ورقة" التي أنشأها يوسف اسطفان نحو عام ١٧٨٩م وهى التي تخرج فيها أحمد فارس الشدياق. أما الكتاتيب فكان التعليم فيها قاصراً على تعلم الخط ومبادئ الحساب والنصوص المقدسة. أما المعارف المختلفة فكانت تحصّل عن طريق التثقيف الذاتي، حيث المطالعة باللغات الأجنبية التي كان اللبنانيون يجيدونها عن طريق مدارس الإرساليات المختلفة، وكلية بادوي بإيطاليا التي شكلت حجر الزاوية بين الثقافة الشرقية والثقافة الغربية على يد شمعون السمعاني ت ١٨٢١م الذي نهض بعلومها الشرقية منذ عام ١٧٨٥م[١١].

وما أكثر تهكمات الشدياق على كتاب" الزبور" الذي كان يعد المرجع الأساسي في التعليم الأولي في الكتاتيب المارونية. فقد وصف الشدياق بقلمه الساخر تهافت الحياة الثقافية في لبنان حتى الربع الأول من القرن التاسع عشر، وبيّن أن مطالعاته في مكتبة أبيه، ومحاورته مع أخيه أسعد، وقراءاته للكتب

التي كان يقوم بنسخها للدروز أو الشهابيين أو المرسلين من المستشرقين، هي التي وسعت مداركه، وولدت ملكاته، وأيقظت حسه النقدي[١٢].

ويجدر بنا في هذا المقام أن نستشهد بما أورده لويس شيخو عن حال المثقفين في مطلع القرن التاسع عشر لا في لبنان فحسب، بل في سائر الإمبراطورية العثمانية؛ وذلك لإثبات أن الرأي العام التابع لم يكن مهيأ للنهضة، وأن الحركات التنويرية التي سطعت نجومها في العقد الرابع من نفس القرن في مصر وتونس والجزائر وتركيا كانت مدفوعة بقوة السلطة الحاكمة، ويقول: ( وما يقال إجمالا في هذا القسم الأول من القرن التاسع عشر أن الذين اشتهروا فيه كانوا أبناء أنفسهم لم يتعلموا في مدارس منظمة، بل نبغوا بشغلهم الخاص تحت نظارة بعض الأفراد الذين سبقوهم في دواوين الكتابة ودوائر الإنشاء )[١٣].

ويضيف لويس شيخو أن النهضة المصرية التي برز فيها الشيخ حسن العطار، والشيخ حسن قويدر ١٧٨٩-١٨٤٧م، ثم رفاعة الطهطاوي لا ترجع للمدرسة الأزهرية إلا في مرحلة الإعداد الأولي، والفضل كله يرد للسلطة الحاكمة المتمثلة في محمد على الذي قاد حركة التحديث في العلوم والآداب. أما في الشام فلم ينهض في بداية القرن التاسع عشر من رجالها سوى بعض الصوفية وشعراء النصارى الذين اصطبغت ثقافتهم بالطابع الديني من أمثال: نصر الله الطرابلسي ١٧٧٠-١٨٤٠م، وبطرس كرامة ١٧٧٤-١٨٥١م، والشيخ محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز ١٧٨٣-١٨٣٦م[١٤].

ويبدو أن التعصب الديني والاستبداد السياسي في لبنان في النصف الأول من القرن التاسع عشر كان العلة الحقيقية وراء هجرة أصحاب الرؤى التنويرية من موطنهم إلى أوربا وامريكا ومصر حيث رحاب أوسع من التسامح والحرية وسلطة واعية تؤيد خطاباتهم.

وقد أكد الشدياق خلال حديثه عن مصر أن رجالها أكثر من غيرهم

قبولاً للتمدن وتحصيل المعارف الحديثة، وأن تسامح أهلها مع الذميين جعل منها مقصداً للمضطهدين وأحرار الفكر[15]. وقد تتلمذ صاحب الفارياق - كما أشرنا- على شيوخ الأزهر واخذ عن بعضهم العلوم الأدبية واللغوية والفقه والمنطق وعلوم القرآن والحديث. ذلك فضلاً على صلته الحميمة بحسن العطار، ورفاعة الطهطاوي، وعلى مبارك، وقد انعكس ذلك على أسلوبه ونهجه في الكتابة[16]. فها هو يصف حال العقول المهاجرة إلى مصر وما تبواته من مكانة سنية لم تحظ بها في أوطانها التي جحدتها وأنكرتها وكادت ان تسفع بها وتقطع ألسنتها: ( قال الفارياق: وكثيراً ما كنت أتعجب من ذلك وأقول كيف صح في الإمكان، وبدا للعيان أن مثل هذه الرؤوس الدميمة، الضئيلة الذميمة، الخسيسة اللئيمة، المهينة المليمة، المستنكرة المشؤمة، المستقذرة المهوعة، المستقبحة المستفظعة، المستسمجة المستشنعة، المسترذلة المستبشعة، تقل هذه البرانيط المكرمة. وكيف أنماها هواء مصر وكبرها إلى هذا المقدار، وقد طالما كانت في بلادها لا تساوى قارورة الفراش، ولا توازن ناقورة الفراش. وكيف كانت هناك كالترب فأصبحت هنا كالتبر. يا هواء مصر يا نارها يا ماءها يا ترابها صيّري طربوشي هذا برنيطة، وإن يكن أحسن منها عند الله والناس، وافضل، وأجل، وامثل، وللعين أبهى وأكمل، وعلى الرأس أطبق، وبالجسم اليق، وغير ذي قرون تتملق لتتلمق، ويرزق عليها لترزق)[17] .

وإذا ما انتقلنا إلى تونس فسوف ندرك أيضاً أن نهضتها الحديثة قد ارتكنت على دعامتين:

**أقواهما من الداخل:** وتتمثل في تطلع الباي أحمد إلى تحديث بلاده على النهج الأوربي.

**والدعامة الثانية:** تبدو في العقول الفرنسية التي هاجرت لنشر الفكر المستنير بين قادة الرأي التونسي، الأمر الذي يبرر نجاح خطاب خير الدين

التونسي هناك. فلم تكن دعوته للحرية والحياة الدستورية والعمل وفق النظم الأوربية في السياسة والاقتصاد إلا تلبية للسلطة الحاكمة التي ألغت الرقيق عام ١٨٤٥م، وأعلنت دستور الأمان عام ١٨٥٧م، وافتتحت المجلس النيابي عام ١٨٦٠م.

وعندما تعارضت آراء خير الدين التونسي مع قناصل فرنسا وبعض وزراء الباي اعتزل الحياة السياسية وراح يجوب الدول الأوربية؛ بحثاً عن أسس التمدن التي وضعها في كتابه" أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" وذلك بعد عودته، إذ فطن إلى أن الاقتصاد هو عُمُد المدنية والقاعدة الصلبة التي لا تقوم نهضة بدون استقرارها. فعمد إلى تنظيم دواوين الحكومة وحصر موارد البلاد وديونها، وخطط لاستصلاح الأراضي وضبط نظم الجمارك؛ الأمر الذي مكّنه من تقييد التدخل الأجنبي في شئون البلاد، وإرساء قواعد المحاكم المدنية والشرعية ونشر التعليم الحديث. وحث الكُتّاب على البوح بآرائهم الإصلاحية في جريدة " الرائد التونسي" – التي استعان بأحمد فارس الشدياق في تنظيمها-. بيد أن ساسة فرنسا لم يرق لهم هذه الإصلاحات لتطلعهم للاستيلاء على البلاد، ولم يقو خير الدين التونسي على المقاومة، فرحل إلى الباب العالي عام ١٨٧٧م فاختاره السلطان عبد الحميد الثاني ليشغل كرسي الصدر الأعظم، غير أن الدسائس والمؤامرات لم تتح له فرصة لإصلاح ما فسد، فاستقال بعد عام واحد من توليه، الأمر الذي يؤكد أثر السلطة السياسية في نجاح أو إخفاق الخطابات الإصلاحية [١٨].

والجدير بالذكر في هذا المقام أن الشدياق كان مترقباً تلك النهضة التونسية ومتتبعاً لأطوارها أثناء إقامته بباريس [١٩]، ويبدو ذلك في قصيدته التي مدح فيها باي تونس تلك التي جاء فيها :

| | |
|---|---|
| أما المديح فإني قد خصصت بـه | في و صف أحمد ما تـلي أقاويـل |
| هو المليك الذي طاب الزمان بـه | وزانـه منـه تـملـيك وتـكميـل |

من قال في مدحه أو ظله ... بلغ الأقوال شانا فقولوا فيه أو قيل

ملك يجير إذا دهر يجور فمن ... ناداه كان له كالجار تنفيل

يعطى الجزيل ابتداء وهو معتذر ... حتى الكثير من الإطراء تقليل

الناس ما بين راج بأسه وندى ... كفيه وهو على الحالين مؤول

لما بدا بفرنسا نور طلعته ... ومن يديه لهم سحت أهاليل

غار الحيا منه حتى قال قائلهم ... لنا سحابان مشول ومملول

لو كان أمسك إجلالا لراحته ... لما عدا من نداها الأرض تجليل

في حسن أخلاقه اللائي زكت لهم ... تأمل ومن الإحسان تأميل

ولم يزل عندهم شأن له نبها ... كل ببث المزايا عنه مشغول

ساس البلاد بعدل ليس يصرفه ... لهو المعايشة عنه والأباطيل

وقام بالدين والدنيا فما برحا ... به سعيدين لا يعدوهما سول

ما عال إلا على مال يجود به ... وعال ذا عيلة وخاء تعويل

لو جاز تسوية الصرعين ما اختلفا ... تعادلا كان منه اليوم تعديل

أو لو تهادى الورى بالعمر عن مقه ... لكان يهديه جيل بعده جيل

مليتِ يا تونس الخضراء حضرته ... ما دام في الأرض قطر وهو مأهول

إن كان في مصر يرجى النيل آونة ... ففيك في كل آن جوده نيل

أو أن تكن عجم تزهى بأرضهم ... ففي سمائك كل الفخر مشمول

حمداً على عوده الميمون يقدمه ... عز ونصر وتعظيم وتبجيل

ما غاب عن بلد إلا ونائله ... فيه مقيم به الايسار مكفول

في الغرب حضرته والأرض قاطبة ... ثناؤه بالدعاء الدهر موصول

ظل الإله وداعيه ونائبه ... وسيفه لاجتياح الضد مسلول

وهل يناويه إلا الأخسرون ومن ... لهم إلى الحتف قبل الفتح تعجيل

مؤيد العزم والرحمن ناصره ... مسدد الرأي والمقدور مجهول

إن ينو أمراً فإن الحق مقصده ... أو يقض أمراً فبالتوفيق مفعول

مهذب الخلق محمود الفعال جليل القدر مرضاته لله توسيل

أدامه الله فخراً للورى وعلى هاماتهم من أياديه أكاليل

ودام مبتهجاً هذا الزمان به ما إن تلا قارئ حم تنزيل

إن المؤمن من الدعاء له مؤمن وبه الإهلال تهليل [٢٠]

أما صلته بخير الدين التونسي فكانت تجمع بين الصداقة الشخصية والإعجاب المتبادل بالدعوة، ومنطق التفكير، والنهج في الإصلاح وليس أدل على ذلك من مبادرة خير الدين التونسي بطبع كتابي الشدياق " الواسطة في معرفة أحوال مالطة وكشف المُخبّا " اعترافًا منه بأهميتهما وأثرهما الإيجابي في توعية الرأي العام بمحاسن مدنية أوربا، ذلك فضلا عن تشجيعه إياه لإعلان إسلامه وقد حمد له الشدياق هذه الفعال، وعبّر عنها بقوله :

إذا كان خير الدين عني راضياً فما ضائري أن أغضب الدهر والوسعا

هو البحر جوداً والصباح صباحة ونور الدُجى نفعاً ولطف الصبا طبعا

جلا فضله كشف المُخبّا في الورى فلولاها لم يبرز بحليته طبعا

هو الأوحد الفرد الذي من نواله يلاقي المرجى حين يقصده جمعا

كريم لو أن الدهر أبصر جوده لعاوده الإحسان واستهجن المنعا

تغربت بين العجم أطلب نده فلم أر منذ الدرب أصلاً ولا فرعا

فعدت إلى رأيي القديم بأنه علا كل من فوق الثرى بالندى فرعا

تقرّ بمرآه العيون وتنجلي كما أن راوي مدحه يطرب السمعا

إذا حلّ في فيفاء أرض ركابه فيا طيب ما مأوى ويا خصب ما مرعى

نصبت لواءً خافقا في مديحه فسكن من روعي وأولاني الرفعا

تعودت منه الفضل في كل حالة فما أنا إلا بابه قارع قرعا

ولكنما جدواه تطوى سباسبا إلي وإبحاراً فلا أبرح الربعا

على أنني منه لأقنع بالرضى فكيف وعندي الماس يحكي أسمه لمعا

ألا هكذا من شاد مجداً مؤثلاً ومن صنع الإحسان أو حسن الصنعا

| | |
|---|---|
| تنـزه عـن ذام سـوى أن فـرط ما | حباني به أشقى حسودى ولا بدعـا |
| رأيت جميع النـاس تقصـد بابـه | بمـا طـاب مـن أقوالهـا ولـه تسعى |
| فألقيت دلـوي مع دلائهـم فلـم | تكن نهـزة حتى علي طفـت ترعى |
| وخلت لغيري من نضار ومن جني | وفـوز وإقبـال كمـا نلت شرعـا |
| كسـاني فخـراً ما ســه وجوابـه | وشهرة ذا التأليف لا يقبل الخلعـا |
| فحـق عليَ اليـوم واجـب شكـره | فشكر الأيادي واجب أبداً شرعاً [21] |

وإذا ما تتبعنا النهضة في المغرب العربي فسوف ندرك أن الثورة الإصلاحية التي اضطلع بها الأمير عبد القادر في الجزائر لم تكن سوى تطبيقاً صادقاً لقانون التحدي والاستجابة؛ إذ رفض الأمير هيمنة فرنسا على بلاده فراح يجيش الجيوش من القبائل الجزائرية التي لم تستجب لثورته العسكرية فحسب، بل أيدت جهوده في نشر التعليم والإصلاحات السياسية والاقتصادية. وعلى الرغم من قوة عزيمة الأمير في الحرب وصبره وإخلاصه لحركة التجديد التي قادها فلن يفلح في تحقيق مساعيه لتحديث المجتمع الجزائري بعد تقاعس جيرانه في تونس والمغرب عن مساعدته في حربه مع جيوش فرنسا التي أحكمت حصارها لما تبقى من جيشه وأرغمته على التسليم ثم نفته إلى سوريا [22]. وقد أشاد الشدياق بجهود الأمير، وحمد خطابه النهضوى الذي جمع فيه بين الثوابت العقدية، وأسس المدنية الحديثة، ونقاء الحياة الروحية والأخلاقية التي تعلى من شأن التسامح والحرية والعدالة التي لا تقل أهميتها عن المقومات العلمية للتقدم والعمران، فأنشد فيه :

| | |
|---|---|
| ولقـد يكـون النسر يوماً واقعـاً | ويعـود بعـد إلى مطير الطائـر |
| فالله ينصـر مـن يغـار لدينـه | والله يخـذل كل عـات فـاجـر |
| والله عـز يداول الأيـام مـا | بيـن العبـاد لسـابق ولقا صـر |
| سكن الأمير وطار في الدنيا اسمه | وروى المعالي عنه كل معا صر |

| | |
|---|---|
| فالعجــم بين موقــر ومبجــل | والعــرب بين مفــاخـر ومنافــر |
| يا نا صـر الـدين العزيـز وحزبه | يــا خيــر صبار وأعظم شاكــر |
| يــا خيـر ناه عن تعاطى منكــر | وبخطــة المعــروف أفضل آمــر |
| لا تخشى من يأس فربك قاهــر | بدعـائك الميمون جيش الجائــر |
| كن كيف شئت فإن أجرك ثابت | في اللوح وهو أجل زخر الزاخر |
| لك حيث شئت عناية صمدية | ترعى حماك ونصــر رب قــا در |
| فإذا مدنت فأنت أعظم خـا در | وإذا ظعنت فأنت أكرم سافر (٢٣) |

وإذا ما عرجنا إلى حاضرة الخلافة العثمانية فسوف ندرك مدى ارتباط الخطاب النهضوي بالأوضاع السياسية والاقتصادية – الداخلية والخارجية - والفكر الديني السائد. وسوف نقف أيضاً على المعوقات التي حالت بين المجددين الأتراك وبين الإصلاح الذي كانت تعوزه سائر مؤسسات الدولة. فقد كانت أوضاع تركيا العسكرية متدهورة منذ أخريات القرن الثامن عشر، إذ كانت تعتمد على حكام الولايات في تهدئة الثورات أو قمع الخارجين عليها مثل بكير باشا والى البوسنة الذي استعان به الباب العالي في القضاء على تمرد الصرب، ثم انتهى به الأمر إلى الاستقلال الإداري والسياسي تحت رئاسة بتروفتش، وذلك في عهد سليم الثالث ١٧٦٢-١٨٠٨م. وكذا على باشا الرومي الذي حالف الباب العالي ثم انقلب عليه لصالح الروس ثم عاد فهادنه، واستعان به الباب العالي في تهدئة الأوضاع في اليونان وبعض البقاع الأوربية. وفى عام ١٨٠٥م فرض السلطان نظام التجنيد الإلزامي في جميع الولايات واستعان بعبد الرحمن باشا والي بلاد القرمان لتهدئة ثورة الانكشارية بأدرنة. وفى أخريات عهد سليم الثالث مات المفتى التركي الذي أفتى له بعدم حرمانية تجديد النظام العسكري وارتداء الزي الحديث، والاقتباس من الغرب طرق التدريس وإصلاح حال الجند، فهاج عليه العوام بعد توليه الإفتاء من كفّره وبدّعه في ذلك. وانتهت ثورتهم بعزله عام

١٨٠٧م، ثم تولى مصطفى خان الرابع ١٧٧٦-١٨٠٨م الذي قام بقتل سليم الثالث ليخمد الثورة. ثم جاء من قتله لينصّب محمود خان الثاني ١٧٨٤-١٨٣٩م الذي قام بمحاربة الانكشارية وتنفيذ الإصلاحات التي حال جمود الفكر الديني وألاعيب الساسة بينها وبين التنفيذ. وقد استعان الباب العالي أيضاً بمحمد على والى مصر لإخماد ثورة الوهابيين، بيد أن مطامعه في الاستقلال عن الدولة العثمانية صرفته عن مساندة الباب العالي في الحد من مطامع إنجلترا وفرنسا وروسيا في أملاك الرجل المريض[٢٤]. وقد استنزفت هذه الأوضاع السياسية المتدهورة اقتصاد البلاد، الأمر الذي دفع محمود الثاني إلى الاستدانة من الدول الأوربية للإنفاق على الإصلاحات التي خطط لها سليمان القانوني. و قد ترتب علي ذلك تآمر روسيا و إنجلترا و فرنسا علي الدولة العلية وفرضهم وصايتهم عليها والتدخل في سياسة الولايات بحجة حماية الأقليات المسيحية.

ذلك فضلاً عن محاولتهم طمس الهوية الإسلامية وتشويش الثوابت العقدية؛ ويبدو في رعايتهم الحركات الهدامة مثل البابية والبهائية والقديانية[٢٥] لهدم الإسلام من الداخل. ونشرهم الجماعات الإلحادية والماسونية [٢٦] السانسيمونية في بنية الثقافة العثمانية للحيلولة بين المجددين وبين إعادة بناء الإمبراطورية العثمانية علي أسس إسلامية. أضف إلى ذلك نشاط الحركات الصهيونية [٢٧]ويهود الدونمة [٢٨] الذين سخّروا الحرملك العثماني[٢٩] لخدمة أغراضهم الاستعمارية.

وعلي الرغم من ذلك كله لم تخل الثقافة العثمانية من رجالات الإصلاح الذين حاولوا التأليف بين رغبة السلطة الحاكمة في النهوض بالبلاد من جهة، وثقافة الراي العام السائد من جهة ثانية، ومقتضيات المدنية الأوروبية الحديثة من جهة ثالثة. ويعد مصطفي رشيد باشا وأحمد مدحت باشا المكني بأبي الحريات، خير من يمثل حركة التنوير في هذه الحقبة بتركيا، فقد تعاون الأول مع السلطان عبد المجيد ١٧٨٤-١٨٦١م في صياغة دستور ١٨٣٩م

المعروف "بخط كلخانة" الذي يقضي بتشكيل مجلس للعلماء يقوم بسن قوانين لحماية الأموال والأعراض والحريات وحقوق الرعية بغض النظر عن الجنس والملة، وذلك بما لا يتعارض مع الأصول الشرعية الإسلامية. وأن يوقع جزاء رادع على من يخالف ما اتفق على صحته من الثوابت العقدية دون أدنى محاباة أو اعتبار لمنصب أو مكانة اجتماعية. ولكن اضطراب الأوضاع الداخلية، والأخطار الخارجية بداية من مناوشات محمد علي ١٨٤٠م إلي حرب القرم- التي دارت بين روسيا من ناحية، وتركيا وإنجلترا وفرنسا وسردينيا من ناحية أخرى من عام١٨٥٣- ١٨٥٦م- قد حالت بين تنفيذ هذه اللائحة، لذا قام السلطان عبد المجيد بإصدار فرمان عام ١٨٥٦م لتحديد الإصلاحات بتشجيع من أحمد مدحت باشا، ومما جاء فيه:

- إصلاح حال الولايات .
- تأمين رعايا الدولة العلية بغض النظر عن جنسيتهم وديانتهم؛ وصون حقوقهم؛ والحفاظ على حريتهم .
- الاعتراف بالامتيازات التي مُنحت لليهود والمسيحيين على اختلاف طوائفهم .
- حرية العقيدة " لا إجبار في الدين ولا إكراه لتبديل المذهب".
- الاستعانة بغير المسلمين في تسيير أمور الدولة وعدم حرمانهم من الالتحاق بدور التعليم أو الجيش، على أن تخضع مناهج هذه المدارس لإشراف مجلس المعارف المشكل من مندوبين عن كل الطوائف.
- إنشاء محاكم مختلطة للنظر في القضايا بين الطوائف وبين المسلمين وذلك باستثناء قضايا الأحوال الشخصية والميراث.
- إصلاح حال السجون ومراعاة حقوق الإنسان.
- المساواة في الحقوق والخراج أو الضرائب.
- تنتخب المجالس دواوين الحكومة من المسلمين والمسيحيين على حد سواء.

- التعويل على القوانين الوضعية في المعاملات التجارية.
- الاستفادة من العلوم والمعارف الأجنبية التي تساهم في تمدن وتقدم الحضارة السنية[٣٠].

وقد استبشر المجددون والمتطلعون للحرية في سائر الولايات العثمانية بهذا الدستور ومنهم أحمد فارس الشدياق الذي امتدح سياسة السلطان عبد المجيد بقوله:

| | |
|---|---|
| الحــق يعلـو والصلاح يعمــر | والـزور يمحق والفسـا د يدمـر |
| والبغي مصرعه ذميم لم يذل آتيه | عـرضـــة كـل ســـوء يثيـــر |
| والـوغـد تبطـره من النعـم التي | يغنى بها الحرم الكريـم ويشكـر |
| طغت الطغـاة الروس لما غرهـم | فى الأرض كثر سوادهم وتجبروا |
| من كان من بين الورى سلطـانه | عبـد المجيـد فإنـه لمظفـر |
| سلطاننا الأسمى الذي سعدت به | أيـامنـا وزهت فدتـه الأعصـر |
| نشـر العـدالة في البـلاد فكلنـا | مستـأمـن في ظلـه مستبشـر |
| ولكـل جيـل في ممالكـه يـد | منـه وآلاء تعـم وتغمـر [٣١] |

غير أن جنوح الاتجاه العلماني وتطرفه في تشييعه للنظم الغربية وسيما فيما يختص بالتربية والأخلاق والأعراف دفع المحافظين إلى رفض حركة التجديد واتهام أنصارها بالكفر والمروق. غير أن السلطان عبد المجيد لم يعبأ بذلك ومضى في خطته لتطبيق النظم العلمانية على سائر مرافق الدولة، فدعا الشدياق لتأسيس أولى المجلات العربية في تركيا لنشر المعارف العامة وأخبار الدواوين وما يصدر عنه من قرارات وتشريعات. وقد مضى السلطان عبد العزيز ١٨٣٠-١٨٧٦م على عين الدرب الذي سلكه أبوه محمود الثاني وأخوه عبد المجيد الأول، واستعان بأحمد مدحت باشا في صياغة دستور جديد على غرار الدساتير الأوربية؛ وذلك تمهيداً لتطبيق الحياة البرلمانية الكاملة في تركيا والولايات. غير أن الاتجاه الرجعى أفتى

بكفر السلطان، ونادى حسن خير الله مفتى الدولة العثمانية آنذاك بخلعه وتنصيب مراد الخامس١٨٤٠-١٩٠٤م. وقد اختلفت الكتابات حول مقتل السلطان عبد العزيز، فقيل أنه قتل على يد الماسونيين بقيادة احمد مدحت باشا، وقيل على يد الرجعيين الذين رفضوا إصلاحاته، وقيل انه انتحر. أما مراد الخامس فلم يجلس على كرسي الخلافة سوى ثلاثة وتسعين يوماً ثم أفتى الشيخ حسن خير الله بعزله لما طرأ عليه من مظاهر الجنون. وفى عام ١٨٧٦م أعلن مدحت باشا الدستور بعد مراسم تنصيب عبد الحميد الثاني ١٨٤٤-١٩١٨م وتعيينه من قبله رئيساً للوزراء – صدر أعظم- (٣٢). وقد تضاربت كتابات المؤرخين حول أسباب العداء الذي نشب بينهما، فجاء في مذكرات السلطان عبد الحميد الثاني أنه اكتشف جموح مدحت باشا وانتمائه للماسونيين الذين خططوا لإلغاء الخلافة، ووضعوا القوانين التي تقيد حرية السلطان وتجعل منه مجرد موظف في الدولة. ذلك فضلا على صلته الوثيقة بقناصل الدول الأوربية التي كانت تتآمر على الخلافة من الخارج لتقسيمها إلى دويلات لتتمكن من إعلان الجمهورية التركية، وإلغاء الرابطة الإسلامية التي كانت تربط بين أجزاء الإمبراطورية بعضها ببعض، وتطبيق النظم العلمانية عوضاً عن الشريعة الإسلامية؛ وذلك ليسهل الوثوب عليها واحتلالها (٣٣).

بينما تنزع الكتابات المؤيدة لمدحت باشا إلى أن استبداد السلطان عبد الحميد ورغبته في الانفراد بالحكم، وضيقه ببنود الدستور - التي تحد من سلطانه ونفقاته وتقنن اختصاصاته-، وخوفه من تأييد الرأي العام القائد لمشروع مدحت؛ هو الذي دفعه إلي إلصاق التهم به ونفيه إلى الطائف، ثم قتله مع بعض المجددين المسلمين الذين أفتوا بأن ما جاء في دستور ١٨٧٦م لا يخالف الشريعة الإسلامية، وأن الحياة البرلمانية لا تختلف عن مبدأ الشورى، وبينوا أن الإسلام لم يكن قط قامعاً لحرية الفكر أو الاعتقاد. كما أن الشريعة الغراء لم تناصر الاستبداد ولا الحكم الفردي ولم تحرم أهل الذمة من حقوق أعطتها للمسلمين دونهم. وأكدوا على أن من صالح الأمة

الاستعانة بغير المسلمين في تسييس الدولة؛ وذلك بجعل الكفاءة لا الدين هو مقياس الترقي في الوظائف. وأثبتوا كذلك أن تاريخ التعليم في الإسلام لم يمنع غير المسلمين من التدريس والتتلمذ في المعاهد العلمية الإسلامية. وقد ذهب الأقباط الأتراك في تأييدهم لمشروع مدحت باشا إلى القول: ( أن الدستور قد جعلنا أخوة، ولا نرضى أبداً بتدخل السفراء في شئوننا الداخلية. وما غايتهم من هذا التدخل سوى إثارة الفتن والقلاقل. فنحن وإن فرّق الدين بيننا؛ أمة واحدة في السياسة، والدين لله، فليُصَل المسلم في جامعه والمسيحي في كنيسته، ولكن الوطن لنا جميعاً، ونحن مستعدون لإهراق آخر نقطة من دمائنا في سبيل صيانته )[٣٤].

وتشهد الواقعات التاريخية بأن عصر السلطان عبد الحميد لم يخل من مظاهر الاستبداد السياسي، وأن موقفه من الدستور لم يكن مدفوعاً من غيرته على الدين، بل من خوفه على سلطانه ومصلحته الشخصية. فقد ألغى عام ١٨٧٨م الدستور، واعتقل معظم رجالات الفكر، وأغلق عشرات الصحف، ووضع الجواسيس في كل مرافق الدولة، ولم يتردد في الإطاحة برؤوس مخالفيه وفرض الرقابة الصارمة على الصحافة [٣٥].

ولم يكن أحمد فارس الشدياق بمعزل عن هذه الأحداث، بل كان منغمساً فيها منذ تأسيسه لصحيفة الجوانب[*] ١٨٦١م [٣٦] التي صرّح في عددها الأول

---

(*) لم يكن أحمد فارس الشدياق أول من هاجر إلى تركيا وأنشأ فيها صحيفة، بل سبقه إلى ذلك رزق الله حسون الحلبي ١٨٢٥-١٨٨٠م صاحب صحيفة "مرآة الأحوال" الأسبوعية التى صدرت عام ١٨٥٥م، وقد أغلقت بعد عام من صدورها لدعوتها للقومية العربية، وتناولها سياسة الباب العالي فى الولايات بالنقد، واجتراء صاحبها علي النص القرآني، بالإضافة إلي تورطه في مخالفات مالية؛ الأمر الذى لم يقبله السلطان فأمر بالقبض على محررها ففرّ هاربا إلى سوريا فُحكم عليه غيابيا بالإعدام، ثم انتقل إلى لندن واستأنف الكتابة ثانية عام ١٨٧٦م، فأرسل السلطان عبد الحميد الثاني من سمّه. وهناك صحيفة أخرى أصدرها أسكندر شلهوب عام ١٨٥٧م هي صحيفة "السلطنة" التى انتقلت إلى مصر عقب صدورها للدفاع عن مصالح الدولة العثمانية وربط الرأي العام المصري بكرسي الخلافة، ونقد سياسة أبناء محمد على. أما "الجوائب" فهي أولى الصحف العربية التى كتب لها البقاء رغم =

بأن هدفها هو نشر المعارف السياسية وأخبار الدول، وإيضاح قواعد اللغة وإصلاح دروبها وأساليبها، ولفت الأذهان إلى ضرورة إحياء سُنة النحت والتعريب لإصلاح حال اللغة العربية [٣٧]. وعلى الرغم من تخلي الشدياق عن أسلوب التعمية والرمز والإلغاز في تحرير الجوائب إلا أنه لم يرغب عن مبدأ التقية والحرص خوفا من بطش الباطشين، ومن مظاهر ذلك: موقفه العدائي من الثورة العرابية إرضاء للباب العالي من جهة، وأسرة محمد علي من جهة ثانية، والإنجليز من جهة ثالثة. وقد حرص في الوقت نفسه على التحذير من مطامع الدول الأوربية في الشرق، والتنديد بالاستبداد في شتى صوره، والدفاع عن الحريات والعدالة الاجتماعية وجعلها من أسس التمدن ومن دعائم التقدم.

كما أنه لم يعرب عن تأييده لإصلاحات أحمد مدحت باشا إلا في إطار احتفال "الجوائب" بتنصيبه صدر أعظم، ومما جاء من أقواله في ذلك:-

| | |
|---|---|
| أتمنى رضوان مدحت | بالمدح فإني به أراه ألاحقا |
| إن مدح الكرام فرض ومن | كان جديراً به فقد نال رزقا |
| ذلك الشهم في حديث علاه | قد أفاض الراوون غرباً و شرقا |
| إن نضا صارماً من الرأي في | مشكل أمر يمزه في الحال فلقا |
| ما على فكره المنير عسير | من دياجي الخطوب فتقاً ورتقا |
| يسبر الخطب من جهات | تعا صيه ويقتله ارتفاعاً وعمقا |
| فإذا أعجز الجهابذ أبقا | ملكته منه البداهة رقا |

=

التحولات السيا سية التى شغلت بها السلطنة. وقد حظيت بالتأييد والدعم الما دي من كل من إسماعيل خديوي مصر والباي أحمد حاكم تونس، وخير الدين التونسي، وملك باهوبال حسن صديق خان فى الهند، والسلطان عبد العزيز فى تركيا ۰ ولم تغلق "الجوائب" إلا عام ١٨٧٩م لمدة ستة أشهر لثنائها على الخديوي إسماعيل الذى خلعه عبد الحميد الثاني . ثم انتقلت إلى مصر عام ١٨٨٣م وقام بتحريرها ابنه سليم وجاء أسلوبها سردي مرسل أقرب إلى الإطناب منه إلى الإيجاز، وأدنى من السلاسة والوضوح منه إلى الإلغاز والغموض .

| | |
|---|---|
| يا لــه من شهم تجمع فيــه | ما شغا من محامد الناس نسقا |
| مثلمـا ينعش الصديق محيـا | الـذي لا يزال بالبشـر طلقـا |
| إن يكن في الدنيا سما كل مرقى | فهو يبغى ما كان خيراً وأبقى |
| لـو أتتـه بكـل ما شاق منهـا | لـم تلتـه لتلكـم الدار ومقـا |
| نشر العدل في جميع النواحي | فمحـا الظلم والتغاوي محقـا |
| ربّ أمر مستوبل الربك حتى | قـال فيـه فلـم يعـد ريقـا |
| ربّ حـق أعـاده بعـد مـا | ضاع زمانا وظن أن لن يحقـا |
| أعدل الناس من يعين على الحق | ويعنـي بنصـر من فيـه يشقى |
| ولهذا كان المقدم في الشورى | الرئيس المعظـم المستحقـا |
| إن تقـل إنـه هـو النور منـه | يسمـد الهدى فقد قلت حقـا |
| أو تقل إنه عمـاد لبيت الملك | والـديـن كـان ذلك صدقـا |
| كـل مـا قلت من مديح وو صف | في حـلاه فإنها منه أرقى(*) (٣٨) |

ونألف صاحب الفارياق يشيد في مقالاته بالنظام النيابي والحياة الدستورية، ويندد بالعنف السياسي والتعصب الملي والمذهبي. ويدعو إلى تطوير المناهج الدراسية، واقتفاء أثر الغرب في النواحي العلمية، وغير ذلك من الأمور التي شغل بها مشروع أحمد مدحت باشا. وسوف نوضح في الباب الثاني من هذه الدراسة الأبعاد الثورية لخطابه وسيما في "الجوانب". ونكتفي في هذا المقام بإثبات أن فلسفة المقاومة التي تبناها الشدياق لم تأت بأكلها إلا

---

(*) يمكننا أن نلاحظ فى النماذج الشعرية التى سقناها من كتابات الشدياق فى الثناء على أهل الجاه والسلطان أمرين: أولهما: غيبة روح التملق التى سادت فى عصره فى شعر المديح، وتركيز ثناءه على الجوانب الإيجابية فى مناقب المثنى عليهم وسيما تلك التى تتعلق بالقيم الأخلاقية والسعي للتجديد والمدنية والعمران واقامة العدالة السياسية، ويبدو ذلك فى مدحه لباي تونس وخير الدين التونسي والسلطان عبد المجيد وأحمد مدحت باشا . أما الأمر الثاني: فهو المسحة الإسلامية السائدة فى أسلوبه، ويعبر ذلك عن قوة إيمانه من جهة، وقناعته بصدق دستور المسلمين وصلاحيته لبعث حضارتهم وإنهاضهم ثانية من جهة أخرى، وذلك قبل إعلان إسلامه.

بعد عشرات السنين. وأن نهجه في البوح كان أضعف من أن يحدث نهضة، أو يحوي بين طياته مشروعاً متكاملاً في الإصلاح، إذا ما قورن بخطابات رصفائه اولئك الذين نجحوا في إيقاظ الرأي العام بكتاباتهم المباشرة، وإعداد جيل من المثقفين يضطلع بحمل رسالتهم وتطويرها من بعدهم.

والجدير بالذكر أن الشدياق كان قانعاً بهذا الدور، ومطمأناً لهذا القدر من الكلام المباح[٣٩]، ويبدو ذلك في قوله: ( أطمع في أن كلامي لا بد وأن يؤثر في الناس يوماً من الأيام، ومن الواجب على كل إنسان أن يؤدي ما عنده من النصيحة على قدر ما يستطيع ... قلت لعمرك أنى إذا كتبت شيئا لا أسأل الناس عنه هل أعجبهم أو لا، ولعلي لو سألتهم ايضاً لم أطلع على الحقيقة، فإن آراء الخلق متفاوتة، فما يظهر لبعضهم حسناً يظهر للبعض الآخر قبيحاً ... اشهد بأن كلام صاحب الجوانب في الخوجات لم يفد شيئاً، بل ولن يفيد ... اشهد بأن كلام صاحب الجوانب في تربية الأولاد وتعليم النساء كان كطنين الذباب على الشراب لم يكترث له أحد من القارئين والسامعين، وهكذا إلى السابع في المطالب السبعة التي أوردتها وهى: تربية الأولاد وتعليم النساء وحض الناس على الأشغال النافعة العمومية من جملتها الحوافل والصدق في المعاملات، ومن ضمنها صحف الأخبار وإنكار تدجيل الخوجات، والتأسف على جهل العامة، وذم البطالة والمترددين على مواضع القهوة. فعظم عليّ هذا الأمر، وايقنت أن التمادي في الكلام لا ينتج عنه سوى تفوق سهم الملام)[٤٠].

* * *

ونخلص من العرض السابق للأحداث والواقعات والملابسات التي أحاطت بخطاب الشدياق إلى إثبات ما زعمناه في بداية هذا الفصل الا وهو: - أن صفائح المقاومة التي حملها لم تكن غواية منه، بل دفعته إليها بيئته الثقافية والظروف السياسية المحيطة به، وتبيّن لنا كذلك أن العلة الحقيقية وراء انزواء خطاب الشدياق التنويري في دائرة الظل ترجع إلى غيبة السلطة

السياسية التي تأييده من ناحية، وعدم وجود مدرسة له يحمل روادها مسئولية الترويج لأفكاره وتفعيل نظرياته الإصلاحية من جهة ثانية، وعنف القوى الدينية والسياسية المناهضة لآرائه من جهة ثالثة - سواء في لبنان أو في تركيا -.

فقد تأكد لنا أن كتابات الطهطاوي وعلى مبارك قد أتت بثمارها لتأييد السلطة الحاكمة في مصر لها وقبول المثقفين — الذين تتلمذوا في المعاهد العلمية التي أرسى مناهجها الرجلان- لمضمونها ومراميها. ذلك فضلاً على ضعف القوى الرجعية المناهضة لها، واكتفاء الاتجاه المحافظ بأسلوب التساجل دون أدنى مظاهر للعنف. وما يصدق على رفاعة يصدق على خير الدين التونسي، فقد ازدهر خطابه في ضوء تأييد الباي له، ولم يأفل إلا عقب تآمر القوى الاستعمارية الفرنسية على برنامجه الإصلاحي. وقد لقي خطاب عبد القادر الجزائري نفس المصير على الرغم من تأييد الرأي العام التابع له. وقد سطع خطاب أحمد مدحت باشا بعد تطور العديد من الأفكار الإصلاحية التي بدأت على يد محمد الفاتح، ثم سليمان القانوني، ثم محمود الثاني، ثم عبد المجيد، الأمر الذي جعله تتويجاً لهذه الجهود من جهة، وتطبيقاً لتصورات الصفوة المثقفة من جهة أخرى .

وعلى الرغم من تآمر الرجعيين والسلطة السياسية المستبدة في الداخل والقوى الاستعمارية في الخارج على مشروعات مدحت باشا الإصلاحية لم تسقط دعوته للحرية، بل جنحت إلى نقد الثوابت العقدية، وذلك تبعاً للسلطات الغربية التي أعادت توجيه الخطاب لخدمة مصالحها. أما خطاب بطرس البستاني فجاء محافظاً في طابعه العام، ولم يصطدم بالسلطة الدينية أو السياسية، الأمر الذي مكّنه من تحقيق نهضة إصلاحية محدودة الأثر في لبنان. وسوف نتناول في الصفحات التالية آليات فلسفة المقاومة التي اصطنعها الشدياق في خطابه.



١) جرجي زيدان: مشاهير الشرق، المؤلفات الكاملة، دار الهلال، بيروت، د.ت، م١٥، ج١، ص٥٠٤: ٥٢٠.

٢) نقولا زيادة: أبعاد التاريخ اللبناني الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٢، ص٤٥: ٧٧ .

٣) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق،ج١، ص٣٢ .

٤) موسوعة الأديان في العالم " الدروز الموحدون " : إشراف جميل مدبك، دار كريبس انترناشونال، بيروت، د.ت، ص١٨،١٩،٢٦: ٢٨، ١٢٦: ١٣٢، ١٤١: ١٤٣، ١٦٧: ١٧٢ .

٥) أحمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٣٢ .

٦) موسوعة الأديان في العالم "الكنيسة الكاثوليكية المارونية"، ص٥ :١٣، ١٨: ٢٤، ٢٩: ٣٥، ٥٤: ٥٧، ٨٧: ٩٠ .

٧) محمد عبد الغني حسن: أحمد فارس الشدياق، ص٢٤: ٣٠ .

٨) أحمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق،ج١، ص٧٢ : ٧٥.

٩) شفيق جبري: أحمد فارس الشدياق، ص٥٨ .

١٠) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق،ج١، ص٤: ٨.

١١) مارون عبود: صقر لبنان، ص٦: ٧٣.

١٢) احمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١ ص١٦، ١٧ .

١٣) لويس شيخو: الآداب العربية في القرن التاسع عشر، ج١، ص١٥ .

١٤) نفس المرجع: ص٤٧: ٦١ .

١٥) احمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٩٢: ٢٠٤

١٦) محمد عبد الغني حسن: أحمد فارس الشدياق، ص٥، ٦ .

١٧) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص١٩٤ .

١٨) أبو القاسم محمد كرو: "خير الدين التونسي، سلسلة: أعلامنا،ع٣، دار المغرب العربي، تونس، ط٢، ١٩٧٣، ص٣٦،٣٧.
١٩) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص ١٩٧،١٩٦
٢٠) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، جمع: سليم فارس، مطبعة الجوائب، الأستانة، ١٨٧٦، ج٣، ص٢١٦: ٢١٨ .
٢١) أحمد فارس الشدياق: الواسطة في معرفة أحوال مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص٤.
٢٢) يحيى بو عزيز: الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٣، ص٤٤: ٤٨، ١٤٠: ١٤٢، ٦٤: ٧٤ .
٢٣) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق،ج٢، ص ٢٩٧.
٢٤) محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية، مكتبة الأداب، القاهرة، د.ت، ص١٨٤: ٢٠٣.
٢٥) عامر النجار : في مذاهب اللا إسلاميين " البابية- البهائية- القاديانية"، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٣، ص١١: ٣٣، ١٧٨: ١٨٤، ٢٥ .
٢٦) حسين عمر حمادة: الماسونية والماسونيين في الوطن العربي، دار الوثائق، دمشق، ١٩٩٥، ص١١٥ وما بعدها.
٢٧) أنور كامل: الصهيونية وثيقة تاريخية، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩، ص٣٥: ٤١.
٢٨) محمد على قطب: يهود الدونمة في تركيا، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢، ص٩ وما بعدها.
٢٩) ماجدة صلاح مخلوف: الحريم في القصر العثماني، دار الآفاق العربية، القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٥: ٣٢.
٣٠) محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية، ص٢٥٤: ٢٦٠.
٣١) احمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص٢٨٤، ٢٨٧
٣٢) على محمد الصلابي: الدولة العثمانية "عوامل النهوض وأسباب السقوط"، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠١، ص٣٧٤: ٤١٦.

٣٣) السلطان عبد الحميد الثاني: مذكراتي السياسية ١٨٩١-١٩٠٨م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦، ص٣٢، ٨٢، ٩٨: ١١٠، ١٢٦: ١٢٨ .

٣٤) قدري قلعجي: مدحت باشا أبو الدستور العثماني وخالع السلاطين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٤٧، ص٥٥: ٦٨، ٧٥: ٧٧، ٨٣: ١٢٣ .

٣٥) نفس المرجع، ص١٩: ٢٦.

٣٦) فاروق أبو زيد: الصحافة العربية المهاجرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٥، ص١٩: ٢٥.

٣٧) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوانب، جمع: سليم فارس، مطبعة الجو انب، الأستانة، ج٥، ١٨٧٧، ص٢: ٦.

٣٨) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوانب، جمع سليم فارس الشدياق، مطبعة الجوانب، الأستانة، ج٣، ص١٥٣، ١٥٤.

٣٩) نفس المرجع : ص١، ٤، ٨١: ١٠١، ١٧٥: ١٧٩ .

٤٠) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوانب، جمع سليم فارس الشدياق، مطبعة الجوانب، الأستانة، ج١، ص١٠٠، ١٠١.

# الفصل الثالث

## فارس بين ضروب المقاومة

## ودروب الثورة



لقد تأثر نهج الشدياق وأسلوبه في بناء مضمون خطابه وصياغة بنية مصنفاته بعاملين:-

**أولهما:** البيئة الثقافية التي نبت فيها بما تحويه من أوضاع سياسية واجتماعية ودينية - وقد بينا في الصفحات السابقة أهم ملامح هاتيك الأوضاع التي حالت بين الأدباء اللبنانيين، وبين حرية أقلامهم في نقد الفكر السائد والبوح بآرائهم الإصلاحية - الأمر الذي دفع الشدياق إلى انتحال ضروب الإلغاز والتعمية والتورية في كتاباته الأولى وسيما مصنفه "الساق على الساق". أما في كتاباته المتأخرة بداية من "الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة، ثم كشف المُخبّا عن فنون أوربا" فقد رغب فيهما عن الغموض إلى الإعراب والإفصاح عن آرائه ودعوته التنويرية للانفتاح على الغرب والابتضاع من حضارته ما يمكن الأمة الإسلامية والدولة العلية من النهوض والرقي والتمدن؛ وذلك عن طريق النقد والانتقاء الذي بدا واضحاً في مقابلاته بين ثقافة الغرب في مالطة وإنجلترا وفرنسا وأمريكا، وبين حال الدولة العثمانية. وقد تطور هذا الضرب إلى نقد متريث في مقالات الجوانب التي انتحل فيها الأسلوب التوجيهي.

**أما العامل الثاني:** فيتمثل في سعة معارفه وتنوعها - مكتبة أبيه ودروس أخيه أسعد، وعمله بنساخة الكتب، وقوة تحصيله للاهوت المسيحي، ودرايته بأسرار الموارنة ولغتهم التليدة، وتتلمذه على الأزهريين في مصر، وعمله

مع المستشرقين أثناء رحلاته إلى أوربا، واختلاطه بالمجددين والمصلحين في الشرق والغرب، ودراسته للكتب الفلسفية في لغتها الأصلية بعد إجادتها- تلك التي مكنته من الإحاطة بقدر موفور من الثقافتين الشرقية والغربية؛ ويبدو ذلك بوضوح في أسلوبه في عرض أفكاره ومعالجة القضايا التي كان يتصدى لها، ذلك فضلاً عن كتاباته النقدية في اللغة العربية وآدابها، ومناهج المستشرقين وطرائقهم في الترجمة، ومناقشته لبعض القضايا الشرعية في الأديان الثلاثة "اليهودية والمسيحية والإسلام"، وتعقيباته على الاتجاهات السياسية والأدبية والفنية في أوربا، وتعليقاته على الأحداث التاريخية التي كان يتناولها خلال بسطه الحديث عن مذهب أو فرقة أو مخترع أو عادة أو بناية أو علم أو صناعة أو فن. وسوف نحاول في الصفحات التالية الوقوف بشيء من التفصيل على خصائص أسلوبه ومنهجه في الطورين اللذين مرت بهما كتاباته، وإبراز آليات المقاومة في فلسفته.

* * *

## طور التقية والتخفي:

ويمثل هذا الطور كتابه "الساق على الساق"، فإذا ما حاولنا تفسير وتبرير عجز الباحثين عن فهم متنه، وفشل جل النقاد في الوقوف على نهج مؤلفه في تصنيفه، فإننا سوف نرد ذلك إلى عدم عناية معظمهم بتحليل تنبيه المؤلف وفاتحة الكتاب — ذات المائة بيت-، وتأويل ما فيهما من دلالات ورموز وإحالات عمد المؤلف فيهما توضيح منهجه بضرب ملغز ونهج مستتر وجعل منهما مقدمة شارحة لموضوع كتابه، وغايته من تأليفه، والقضايا التي سوف يتناولها ، والأسلوب الذي راق له في صياغة موضوعاته. وكشف فيهما أيضاً عن بعض مفاتيح إلغازه، والضروب التي يجب على القارئ أن يسلكها بفك بعض الطلاسم التي تعمد إيرادها، وبيّن كذلك الأسباب التي دفعته لانتحال هذا الأسلوب الغامض الغريب على ثقافته ومعاصريه .

فقد ذهب الشدياق في التنبيه الذي أورده في غرة كتابه إلى ضرورة اعتماد قارئ هذا الكتاب على القاموس المحيط (•) [1] - لأبي طاهر مجد الدين الفيروزابادي محمد بن يعقوب بن محمد بن إبراهيم بن عمر الشيرازي ١٣٢٨-١٤١٣م - للوقوف على دلالات الألفاظ الغريبة التي سوف يوردها، والاعتماد على طريقة الفيروزابادي في تبويب قاموسه لفك طلاسم حساب الجمل .

وأوضح صاحب الفارياق كذلك أنه سوف يعمد إلى أسلوب التضمين والإبدال والرمز بحروف أفصح عن دلالاتها في كتابه "منتهى العجب في خصائص لغة العرب"- الذي احترق باحتراق منزله في استنبول- ونبه كذلك إلى أنه سوف يستخدم بعض الألفاظ المهجورة ليخفي ورائها دلالة مشتقة منها، أو رقماً لا يريد التصريح به. كما صرّح بأن ما جاء في كتابه من سجع ورجز وبديع ليس إلا وعاءً تقليدياً صاخباً في جرسه ومقعراً في لفظه، انتحله لمناجزة رصفائه من اللغويين، وصرف أذهان الساسة ورجال الدين عن مضمونه المتبل بالنقد والتمويه ليستر ما حواه متن الكتاب من آراء يخشى الإعراب عنها بأسلوب المقال المرسل .

كما أكد أن حديثه عن النساء وأحوالهن وحركاتهن في المخادع لا يقصد منه الفحش أو الكلام عن الجنس وأوضاعه وأسراره، الأمر الذي ذاع في العديد من مصنفات بعض معاصريه، بل اتخذ منه رموزاً للتعبير عن دلالات نقدية في الفكر والسياسة والدين. فقد حمل على رمز المرأة قضايا عصره وهمومه ونقداته وآرائه الإصلاحية؛ ويبدو ذلك في عنوان كتابه

---

(•) لقد انتهج الفيروزابادي في ترتيب أبواب معجمه عين المنهج الذي انتهجه السابقون عليه من أمثال: الجوهري صاحب معجم " الصحاح" وذلك بتقسيمه إلى سبعة وعشرين باباً مرتبة على حروف الهجاء ومصنفة حسب لام الكلمة الأصلية. فكلمة فعل يبحث عنها في باب اللام فصل الفاء والعين، ودمج حرفي الواو والياء في باب واحد ثم قسّم الفصول إلى سبعة وعشرين حرفا حسب حروف الهجاء، وقد استعان أحمد فارس الشدياق بهذا النهج في قلب الأسماء والكلمات وإبدال الحروف فإذا أراد قول كلمة "حمد" كتبها "دحم" .

"الساق على الساق فيما هو الفارياق" فساقي المراة كدفتي كتاب الحياة لا يمكن النفوذ إلى رحمها إلا بقراءة ما بينهما، أما الفارياق فمنحوت من اسمه "فارس الشدياق" ويعنى به أنه ذلك الفارس الحاذق القادر على فضح المستور والنفوذ للجوهر. وقد وصف الشدياق المراة بأنها فارياقية أي أنها بنت من بنات أفكاره، ومن ثم يجب إمعان النظر في الكلمات التي سوف يحكيها على لسانها، والأخبار التي ينقلها عنها ومن أقواله في ذلك: ( ومن اغراض هذا الكتاب ذكر محامد النساء ومذامهن، فمن هذه المحامد: ترقي المراة في الدراية والمعارف بحسب اختلاف الأحوال عليها كما يظهر مما آثرت عن الفارياقية، فإنها بعد أن كانت لا تفرق بين الأمرد والمحلوق اللحية، وبين البحر الملح وبحر النيل تدرجت في المعارف بحيث صارت تجادل أهل النظر والخبرة وتنتقد الأمور السياسية والأحوال المعاشية والمعادية في البلاد التي رأتها أحسن انتقاد. فإن قيل أنه قد نقل عنها الفاظ غريبة غير مشهورة لا في التخاطب ولا في الكتب فلا يمكن أن تكون قد نطقت بها. قلت أن النقل لا يلزم هنا أن يكون بحروفه وإنما المدار على المعنى )[٢] .

ونزع في مقدمته الشعرية ذات المائة بيت إلى أن كتابه سوف يبدو في عيون الظرفاء من قرائه ظريفاً، وعلى العكس من ذلك في عيون السخفاء، أي وعيه بأنه صاحب خطاب يحمل دلالتين: ظاهرة يقدحها العوام والسطحيون من القراء، والثانية غامضة لا يفطن إلى مكنونها ولا يستحسنها إلا الحاذق الماهر.

وبيّن أن عباراته مرموزة بحروف ونقط تحمل دلالات مغايرة لظاهرها لا يفقه معناها إلا من يمعن النظر فيها. وأوضح أن لغة خطابه ممعنة في الذاتية ورغم ذلك لا يصعب فهمها على الفطن الأريب. كما أفصح عن تعمده التعمية والتشويش في صياغة آرائه حتى لا تبطش به أيدي الجامدين والمتعصبين كما فعلت بأخيه أسعد؛ وذلك بإيراد عشرات المترادفات للفظة

واحدة، أو الإسهاب في شرح الدلالات المتشابهة، أو يأتي بألفاظ ليس لها معنى معجمي ويريد من ذلك ضرب بعض الأمثلة لإبدال الحروف ومنها: "الكعثب والكثعب والكثعم"[٣]. ذلك فضلا عن استخدامه بعض الألفاظ الكرشونية (*).

ويشبه الشدياق آراءه بطيور النار التي سوف تجوب الآفاق لتبدد ظلمة ثقافة عصره في بلاد الشام بخاصة وحاضرة العثمانيين بعامة التي لم تخل من عسف رجالات الدين، وتعصب الرجعيين وعنت الجهلاء، وسطوة المستبدين؛ آملاً في غد أفضل يبدد فيه هذا الخريف الذي يعيش فيه بربيعٍ، وذلك بفضل قرائه الذين لبوا دعوته للتجديد والإصلاح. وقد نبه على أن

---

(*) الكرشنة : كتابة أحرف عربية بأحرف أجنبية أو بالعكس. الكرشوني: كتابة الألفاظ العربية بالأحرف السريانية. وتدرج بعض الكتابات الأدبية الكرشونية ضمن الخطوط السريانية مثل: الأسطرنجيلي، واليعقوبي الذي يطلق عليه اسم: السرطا أي الذي يكتب بسرعة، والنسطوري والملكي والخط الأخير مستخرج من الخطوط الثلاثة السابقة. في حين تنزع بعض الدراسات إلى أن الخط الكرشونى لا يرد إلى الآرامية أو السريانية، بل هو من ابتكار الموارنة الذين جعلوه طلسما لحماية رسائلهم وخطاباتهم . وترد أقدم المخطوطات الكرشونية إلى أبو البركات بن كبر الذي خط بها ٥٢ ميمرا في الوعظ منها نسخة في مكتبة الفاتيكان يرجع تاريخها إلى عام ١٣٢٩م، ونسخة أخرى في مكتبة الآباء اليسوعيين ببيروت يرجع تاريخها إلى عام ١٢١٦م وهى الأقدم . وكذا تفسير لسفر التكوين في مكتبة الموارنة بحلب، وكتاب مغارة الكنوز وهو ملخص لقصة آدم وحواء بعد أن طردا من الجنة وهما يردا إلى أفريم السرياني نحو ٣٠٦-٣٧٣م. وقد نبغ الموارنة في استخدام الكرشونية لإلمامهم بالسريانية والعربية والعبرية وذلك منذ القرن السادس عشر الميلادي، وقد ذاعت بواكير كتاباتهم عام ١٧٣٧م على نطاق واسع. ويتميز الخط الكرشوني بعدم تفرقته بين الحروف التالية: ت ث ك خ ذ د ص ض ط ظ ع غ، ويترك نطقها للقارئ. وتخلو السريانية تماما من الحروف : ث خ ذ ض ظ غ ويرجع ذلك إلى أن الحروف السريانية ٢٢ حرف فقط. وقد انتشر الخط الكرشوني في الكتابات المسيحية عند سائر الطوائف فيما عدا الأرثوذكسية، وتأثرت الكتابة الكرشونية بالخطوط اليونانية حتى أضحت غاية في التعقيد وسيما في الجمل الطويلة. ويؤكد مارون عبود أن الشدياق كان يجيد الكتابة بالكرشونية، وأنه كان يستخدمها في مراسلة أهله، أو كتابة بعض العبارات التي يريد أن يخص بها شخص بعينه لا يريد الإفصاح عن اسمه .

القارئ لن يظفر بأطيب من حديثه، وأرقى من إرشاداته رغم حدة النقد وحرارة الأفكار؛ فإعداد الوجبات الدسمة لا يضطلع به إلا الطاهي الماهر الذي يجيد التتبيل والطبخ وبسط موائد لأناس أعياهم الفقر والجوع فأصابهم الخرس والعمى فأضحوا لا يقدرون على إصلاح ما فسد، ونفض السأم عن بدن أمة استملحت السبات. وراح يسأل قارئه ضرورة التحلي بالصبر والتجمل بالأناة والتزين بالفطنة ليتسنى له حل رموز عباراته التي لا تخلو سياقاتها مما يعينه على إزالة اللبس والغموض. وأوضح أن ما بين دفتي كتابه من التعمية والإلغاز هو الذي سوف يحميه من الحرق أو التبديد والتزييف، أو المصادرة التي أصابت كتابات الفلاسفة الذين لم يتوخوا الحذر في مصنفاتهم التي بسطوها للعامة والخاصة معاً، وأن ما به من تقعر لفظي سيصرف عنه أرباب الصنعة والبلاغة، وما يحمله من فحش وترخّص في وصف النساء سوف يدفع رجال الدين إلى احتقاره، الأمر الذي سوف يصونه سليماً إذا ما قصد إليه صاحب النظر وربيب العقل.

كما يصرح الشدياق بأن المنهج الذي صنّف عليه كتابه الفارياق سوف يبعد العوام عنه وكذا رجال السياسة، وسوف يجعل منه بضاعة راكدة لا تعود بالربح على صاحبها أو بائعها، وعلى ذلك يجب النظر إلى ما تحويه فصوله من مداهنة أو تملق لبعض الشخصيات من باب التعمية أيضاً؛ وذلك لأن أشعار هذا الكتاب تختلف عن هاتيك القصائد التي نظّمها الشدياق للتكسب والتربح. كما حذّر من يصل إلى حقيقة متن الكتاب وينجح في فضح مستوره من البوح لغيره بما فهم، أو اتهام صاحبه بالكفر فيهيّج عليه رجال الدين وأصحاب السلطان فينكلوا به وبعياله من بعده. والذي يرجوه الشدياق من هذا الكتاب هو التحريض على النهضة، والثورة على ما حواه الكتاب المقدس وتعاليم الكنيسة من إفك وضلالات، والتدرج في تنوير الجمهور ليفيقوا من غيّ أصحاب العمائم والتمائم، أولئك الذين يعمدون التضليل

للحفاظ على مناصبهم وكراسيهم المزورة، ويتخذون من مدح السلطان سبيلاً لحماية أنفسهم والتكسب من دهن الكِلم.

وها هي الأبيات التي ساقها للتعبير عن هذا النهج : -

هـذا كتـابي للظـريف ظـريفـا … طلـق اللسان وللسخيف سخيفـا
أودعتـه كلِمـاً وألفـاظـاً حلـت … وحشـوته نقطاً زهت وحروفـا
ويداهـة وفكـاهـة ونزاهـة … وخـلاعـة وقنـاعـة وعـزوفـا
كـالجسـم فيـه غير عضو تعشق … المستور منه وتحمد المكشـوفـا
فصّلتـه لكـن علـى عقلـي فمـا … مقياس عقلك كـان لي معروفـا
قعرتـه بمحـافـر[1] الأفكار كي … يسـع الكـلام و سمتـه تجويفـا
لفقتـه وحصفته[2] بيـدي فقـل … نعـم الكتـاب ملفقـاً مخصـوفـا[3]
أفرغـت فيـه كـل حبـر راقـه … ولـه بريت من اليـراع[4] الـوفـا[5]
وكـأنمـا بيـدي قـد نمقتـه … حتى أتى مستحكمـا مر صـوفـا[6]
ألفتـه والليـل أسـود حـالـك … فلذاك جاء مسخماً[7] مسجوفـا[8]
تبلته لك دون طاهي القوم بالربـلات[9] … فـهي تـزيـل منـك خلوفـا[10]
وتـصـح ما بـك من طـلاطلـة[11] … ومن ضرس فتلقم بعد ذاك الفوفا[12]
وترى الملعظـة الشناط[13] بجنبها … والفـارض القرطاس والسرعـوفـا[14]
وورا ءهـا وأمـامهـا مرمـورة[15] … وغـرانـق[16] ما أن تـزال أنوفـا[17]
وإذا بـدت لك من خـلال حروفه … ردح[18] وثائر[19] فاخطبنّ رشوفـا[20]
فهـو اليتيـم المستحيـل إخـاؤه … وهـو الفـريد فكـن عليـه عطوفـا
الفضل لي ولصاحب القاموس إذ … من لجّه[21] قـولي غـدا مغروفـا[22]
حبلـت بـه راسي خلافـاً للنسا … عامـاً وكـل العـام كان خريفـا
لكـن تولـد في ٣ أشهـر … وحبـا على عجل وشبّ لطيفـا
لـم أدر هـل رجلّته أو مخطّته أو … بصقتـه أو ألقتـه ثـم كنيفـا[23]
أولـدت لي ولـدين لا لك ثـم ذا … لك ثالثـاً لا لي فعلـه القـوفـا[24]
عـهـدي إلى ولـديّ أن يتـحليـا … أسلوبـه وبلفتيـه بطيفـا[25]

ليؤمنـاه من الحـريق إذا احتمى ... أحـد عليـه لكونـه حـريفــا<٢٦>

هو حصرم<٢٧> في طرف من يغتابه ... مـازال أن ذكـر اسمـه مطروفـا<٢٨>

وحيـاة رأسك أن راسي عـارف ... أني بــه لـن أستفيـد رغيفــا

فتقـول قـد كفر المؤلف فاحشـدوا ... يا قــوم صـاحبكـم أتى تجديفا

فتهيـج أربـاب الكنـائس هيجـة ... شـؤمي فيخـترطوا عليه سيوفـا

بيـني وبينـك من صـلات مــودة ... مـا يقطـع التفسيـق والتسقيفـا

لا يشتمـــن أبـي ولا أمـي ولا ... عـرضـي ولاتـك لي بـذاك أليفـا

إثمي عـلى أنفي ينـاط مـدلـدلا ... مـا أن يـصيب مـن العبـاد ألـوفـا

ولـرب فسيـق اللسـان مبــا ذئ ... يغـدو وقـد فسـق العفيـف عفيفـا

ونـزيه نفـس أن يـزر ذا زوجــة ... ويكـون أن ضحكـت لـه عتريفــا<٢٩>

أرأيـت ذا كــرم يــرد هـديـــة ... ويســوم مـهـديهــا لــه تعنيفـا

دع عنك تعبيس الأسود وكن أخا ... لأبـي الحصين<٣٠> مراوغا يهفوفا

تمـت بـهـذا البيـت فاتـحتـــي وقـد ... صيرتــه لبنـائها تسقيـفـا<٣١> (•) (٤)

---

(•) <١> المحفر: هو آلة لحفر الأرض والمراد: البحث عن الجوهر من الفكر وباطنه وليس ظاهره. <٢> حصفته: أي نقيته. <٣> مخصوفا: هو المستور بثوب ثقيل والمراد: أنه عني بصياغته ليأتي ملغزاً ومرموزاً. <٤> اليراع: هو ذباب النار المضيء. <٥> الوفا: هو البقاء، والمراد : أن ما به من آراء سوف تضيء سماء الفكر شأن الحكم الخالدة. <٦> مرصوفا: مستويا ومنتظما. <٧> مسخما: أي ساخطا . <٨> مسجوفا: أي مقرونا بي، والمراد : أن الكتاب شاغل بنقد ثقافة العصر المتردية والأوضاع المنحطة. <٩> الربلات: كثيرة اللحم من بطن الفخذ. <١٠> خلوفا: الرديء من رائحة فم الصائم، والمراد: أنه حشد من الأفكار ما يغذي العقول الراكدة والأذهان المعطلة. <١١> طلاطلة: الداء العضال. <١٢> الفوفا: الصلب من القشر، والمراد: أن حديثه سوف يعين قرائه على الشفاء من درن التخلف ويجعلهم قادرين على فهم العضال من الأمور. <١٣> الشناط: الناضج من الشواء . <١٤> السرعوف: العصفور الطويل شديد التأنق. <١٥> مرمورة: هي المرأة الناعمة المتدللة. <١٦> غرانق: الشابة الممتلئة. <١٧> أنوفا: امرأة طيبة رائحة الفم، والمراد: أنه سوف يخلط الجد بالهزل والمجون بالصلاح. <١٨> ردحا: المرأة غليظة الأرداف أو المبسوط المساوي للأرض. <١٩> الثائر: الغاضب المندفع المطالب بحق ما اغتصب منه. <٢٠> رشوفا: هو الأناة في الشرب، والمراد إذا اعترضتك بعض الألفاظ المقعرة والنقدات الطائشة فتأنى في فهمها لتخبر دلالاتـها. <٢١> لجّ :
=

ونجد الشدياق يشير في السطور الأولى من الفصل الأول إلى المدة التي قضاها في كتابة كتابه" الساق على الساق فيما هو الفارياق "وذلك بكلمات مترادفة عوّل في وضعها على حساب الجُمَل (•) وقد صرّح في الفصل الثاني من

---

=

اختلط عليه الأمر فانكره. <٢٢> مغروفا: مقتبس، والمراد: أن ما ساقه من غريب اللفظ والمعاني يمكن التماس دلالته في المعاجم اللغوية ولا سيما القاموس المحيط للفيروزابادي. <٢٣>كنيفاً: هو الستر، والمراد أنه لا يدري كيف ألقى بهذه الأفكار ثم سترها وأحكم صياغتها. <٢٤> القوفا: الاتباع، والمراد انه أتم هذا الكتاب بعد انتهائه من كتابيه " الواسطة وكشف المُخبّا" غير أن الثالث جاء مختلفا عنهما. <٢٥> يطيفا: أي يدور حوله، والمراد أن ما حواها الكتابان ما هو إلا قبسا منه وأن أفكارهما تسير في فلكه. <٢٦> حريفا: لاذعا، والمراد: أن بعض من آرائه سوف يبقى إذا ما تعرض هذا الكتاب للحرق أو التبديد لكثرة نقوده. <٢٧> حصرم: قليل الخير. <٢٨> مطروفا: المستحدث، والمراد أنه بغيض للجهلاء الذين لم يفطنوا إلى ما به من جديد. <٢٩> عتريفا: خليفة. <٣٠> أبي الحصين: هو كنية الثعلب، والمراد: لا ينبغي أن تجبن، أو تتأسد في ثورتك علي ذوي السلطة وكن ذكيا ومراوغا حتى لا تقع في قبضتهم. <٣١> التسقيف: جعل له سقفا، والمراد: تمام أركان بناء منهجه وعليه وجب تسقيفه ليحمي مضمونه.

(•) حساب الجُمَل : مصطلح ذاع في الثقافة العربية مع ظهور الحركات السرية والباطنية وتعرّفه بعض المعاجم على أنه طريقة يستخدمها المنجمون وتستبدل فيها الأرقام بالحروف.

وقد فعل علماء العرب في مباحثهم الفلكية عكس ذلك فاستبدلوا الحروف بالأرقام في الزيجات والحسابات. فحرف الألف = ١، والباء = ٢ وهكذا طبقا لترتيب حروف "أبجد هوز حطى كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ" وفيها حرف الياء = ١٠، ويليها الكاف =٢٠ وهكذا حتى القاف =١٠٠، ثم الراء = ٢٠٠ حتى الغين = ١٠٠٠.

وتنزع بعض الدراسات إلى أن هناك ضربين من حساب الجمل المشرقي والمغربي الأول : يسير على "أبجد هوز..." على النحو السابق، أما الثاني: يسير على الترتيب الهجائي وقد اختلف مستخدموه حول تضعيفه من علمه فذهب بعضهم إلى أن الألف = ١، والياء = ٢٨، وذهب البعض الآخر إلى أن الألف = ١، والراء = ١٠، والزاي = ٢٠، والغين = ١٠٠، والفاء = ٢٠٠، والياء = ١٠٠٠.

وقد استخدمه إخوان الصفا والبهائيون والقديانيون بجداول خاصة، أما السحرة فلهم طرائقهم في رصد الحروف وإحالتها إلى أرقام وربطها بالنجوم والأبراج لقراءة الطالع معولين في رقمهم على الأبجدية فالجيم = ٣ ويرتبط بزحل، والواو = ٦ ويرتبط بالمشترى، والزاي = ٧ ويرتبط بالزهرة . وقد اجتهد بعضهم فوضع لعلامات التشكيل "الفتح والضم والكسر" دلالات عددية أيضا، فالفتحة = نصف
=

الكتاب الثاني من الجزء الأول أنه يجيد هذا الفن وذلك في قوله: (أن قولي خمس دقيقة معناه أربعة بعدها واحد أو ثلاثة قبلها اثنان ولك أن تعكس)[6].

ثم نجده يعيد ويبرر إلغازه وغموض عباراته ويحث قراءه صراحة على تأويل ما غمض عليهم ويقول: (انكم قضيتم عمركم كله في حرفة التأويل فما يضركم لو أولتم ما تنكرونه في كتابي من أول وهلة وتمحلتم كما

=

حرف الألف حسب موقعها، والكسرة = نصف حرف الياء حسب موقعها، والضمة = نصف حرف الواو حسب موقعها . وقد استخدم حساب الجمل أيضا المشتغلون بالجفر - أي قراءة الطالع والتنبؤ بالغيب - فجعلوا للحروف خصائص، ودلالات، وصفات، وقيم خلقية، ومعايير معرفية يسهل التعبير عنها بالأرقام أيضا؛ فالألف = ١ ويرمز إلى الكمال والغاية والحقيقة والنور، والكاف = ٢٠ ويرمز إلى أصل الشيء وجوهره وحاميه، والميم = ٤٠ ويرمز إلى الملك والملكوت والهيبة . ويستخدم بعضهم الترتيب الهجائي ويضع رقماً خاصاً لكل حرف، فالحاء = ٦٤ ويرمز للصمت والماء والتآلف بين القلوب، والخاء = ٦٠٠ ويرمز للصمت والبرودة والأمان والوقاية من الجن، والدال = ٦٧ ويرمز للحكمة وسعة العلم .

وذهب بطرس البستاني في موسوعته إلى أن علم الجفر هو العلم المعني بلوح القضاء والقدر المحتوي على كل ما يكون كلياً وجزئياً . وقد ادعت طائفة من الشيعة الإسماعيلية أن الإمام على بن أبى طالب هو الذى وضع الحروف الثمانية والعشرين على طريق البسط الأعظم في جلد الجفر : وهو ما اتسع من جلد بطن ولد العنز الذي بلغ أربعة أشهر، ويستخرج منها بطرق مخصوصة وطرائق حسابية معينة تعينهم على الاطلاع على اللوح المحفوظ، وهو من العلوم السرية التي اختص بها أهل البيت العلوي إلى المهدى المنتظر. وينقسم حساب الجفر إلى نوعين أولهما: كبير ويستخدم حروف الهجاء ويخرج منه ألف مصدر للتكسير الحرفي، والآخر: صغير ويستخدم الأبجدية ويخرج منه سبعمائة مصدر للتكسير الحرفي أيضا وقراءة النجوم بالتكسير الحسابي .

وقد استخدم الشدياق حساب الجمل ليرمز به إلى اسم أو عصر أو تاريخ، وأقرب الأمثلة إلى ذلك ما جاء في كتابه "الفارياق" في السطر الأول من الفصل الأول من الجزء الأول المعنون "في إثارة رياح" إذ يقول: ( مه صه أسكت أصمت أيس أعقم أسمع ائذن أصخ أصغ أعلم أني شرعت في تأليف كتيبي هذا المشتمل على أربعة كتب في ليالي راهصة ضاغطة أحوجتني إلى الجوار قائماً وقاعداً حتى لم أجد صنبور أفكاري ما يسده عن أن يتبعق على ميزاب القلم في وجوه هذه الصحائف ). وبالحساب الهجائي يكون الشدياق قد استغرق في كتابته ١٩ عام و٦٥ يوما هي مدة إقامته في مصر وتجواله بمدن أوربا من ١٨٢٥- ١٨٤٤م .

هو دأبكم لأن تجعلوا منه حسنا ما يظهر قبيحاً ومستظرفاً ما يلوح من خلال عبارته فاحشاً ... فأما إن قلتم أن عبارته صريحة لا تقبل التأويل فأقول لكم أنكم بالأمس كنتم تخطئون ... فمتى جاءكم العلم حتى فهمتموها. وإن قلتم أن بعضها وهو السيئ مفهوم وبعضها غير مفهوم. قلت لعل ما لم تفهموه هو من الحسنات التي تذهب السيئات فلا ينبغي لكم على أية حالة كانت أن تحرقوه. ولعمري لو لم يكن من شافع لقبوله وإجرائه عند الأدباء وعندكم أنتم أيضاً مجرى كتب الأدب سوى سرد الفاظ كثيرة من المترادف لكفي، بل فيه من ذكر الجمال وأهله أدام الله عزهن ما يوجب إعظامه وتقريظ مؤلفه حياً، ثم تأبينه بعد مفارقته إياهن برغم أنفه)[٦].

ويعود الشدياق ويكرر أنه غير يائس من وجود بعض الحكماء الفضلاء الذين سوف يفقهون كتابه ويقفون على أسراره، وذلك تبعاً لدرايتهم بالكتابات الفلسفية التي انتحت هذا المنحى في مخاطبة الخاصة. وينبه قراءه على ضرورة عدم إغفالهم الفروق بين الكلمات المترادفة لأن كل منها له دلالة خاصة يجب الوقوف عليها[٧]، ويقول في ذلك: ( فقابل الإحسان أصلحك الله بالإحسان، واصبر عليّ حتى أفرغ من غزل قصتي وبعد ذلك فإن عن لخاطرك أن تلقى بكتابي في النار أو الماء فافعل )[٨].

وقد أشار في موضع آخر إلى أن غايته من مؤلفه ليس مناقشة أمور اللغة وأحوال النساء، بل أن همه الأول وشاغله الأوحد هو رفع الغشاوة من فوق عين أمته، وتوليد الأفكار بفعل الفارياق الذي نجح في رفع الساق، ويقول: (ثم أن التلميذ النجيب استمر يقرا على شيخه الأديب في النحو حتى وصل إلى باب الفاعل والمفعول. فاعترض على أن الفاعل يكون مرفوعاً والمفعول منصوباً، وقال هذا الاصطلاح فاسد لأن الفاعل إذا كان مرفوعاً كان الذي عمل فيه الرفع آخر. والحال أنه هو العامل وبيانه أن نرى الفاعل في البناء يرفع الحجر وغيره على كتفه فالحجر هو المرفوع والفاعل رافع وكذلك

فاعل ال ... فإنه هو الذي يرفع الساق. فقال له المعلم مه مه لقد أفحشت فكان ينبغي لك التأدب في مجلس العلم فإنه غير مجلس الإمارة )[٩].

ونجده يشير إلى بعض ضروبه في إبدال الحروف، وذلك في الفصل العاشر من الكتاب الثالث فيجعل من كلمة فرض رفض، وفي الفصل الحادي عشر يجعل الحروف ك س ب ا ل ج خ ر وكان يريد منها الكسب الخرج ليشير إلى رجال الدين الذين يتكسبون من تأويل الأحلام حسب الهوى والمصلحة[١٠] ،وقد رمز إلى بشير حيدر " ببعير بيعر" وهو ابدال العين بالشين مع الحفاظ على الوزن.

وإذا ما حاولنا الوقوف على مواطن الفحش التي وسم بها الكتاب سوف نجدها تنحصر في وصف الشدياق لحالة لقاء المحبين التي تبدأ باستقراء نبضات القلب وتنتهي بدعوة المرأة لمن يمسك بها " هيت لك "[١١] . ونجدها أيضاً في تلك القصة الرمزية التي شبه فيها الدول الأوربية بأنها امرأة فاتنة الجمال تستطيع أن تفتن كل القائمين على الخلافة بداية من السلطان إلى صغار الموظفين. ويعنى ذلك انه أراد القول بأن المطامع والنزوات هي التي تفسد أمور الدولة، وها هو جانب من هذا الوصف: (وهذه سيدتي الجميلة البضة الغراء ... التي تسكر بمغازلتها... وليس بها من الغنج والتضرج ... مع انها لو دخلت على حضرة الملك لقام لها احتفالا، وناولها الميحار والمخصرة إجلالا، وأنشدها :

| | |
|---|---|
| فديتك من مملكة علينـا | بحق لتحتها تخت الخلافة |
| خذي تاجي بأدنى لثمة من | ملاغم فيك أو أدنى ارتشافة |

او على حضرة ناموسه المفخم، ووزيره المكرم لدهش عن شغله إجباراً لها وإعظاماً، وألقى إليها الخاتم استسلاماً وأنشدها:

| | |
|---|---|
| إليك الفصل في كل الأمور | على أسرى أمير أو وزير |
| فما الدستور إلا دس تور | إليك فهل سبيل للشغور |

ولو دخلت مجلس قاضى القضاة لأهدى إليها الكنز والدر وما ملكت يداه وأنشد:

| | |
|---|---|
| لهـا عليّ في الهـوى | حظــان لا للـذكــر |
| فإن لي سؤالين منها | ذا وذا له وطرى [١٢] |

والمراد من حديث الشدياق هو التنبيه على أن افتتان الدولة العلية بالغرب قد جنح بها إلى درجة تنازلها عن بعض الثوابت العقدية وبعض الجوانب من مشخصاتها، ويبدو ذلك في إنصات الخليفة لقناصل إنجلترا وفرنسا تارة وروسيا تارة أخرى وتصديق وعودهم له، واستجابته لإغراناتهم التي وصلت إلى الحرملك غافلاً عن أياديهم التي تمسك الشرك في الخفاء للإيقاع بالدولة. وبين أن الدستور الذى انتحله الأتراك عن الغرب لم يكن سوى تقليداً لم يؤصل له في الرأي العام. كما أنه لم يراع الثوابت العقدية في بعض نصوصه؛ ويبدو ذلك في دعوته للمساواة التامة بين المرأة والرجل غير عابئ بفقه المواريث على سبيل المثال لا الحصر.

أما مواطن الفحش الصارخ يمكن الوقوف عليها عند حديثه عن الأوضاع الجنسية التي تطيب للنساء بعامة والفرنسيات بخاصة، وطرائق الرجال في إشباع رغباتهن، وقد عرضها في بضع صفحات لا تتجاوز العشر وهي قليلة جداً إذا ما قورنت بعدد صفحات الكتاب الذى بلغ ٦٣٨ صفحة[١٣].

ونجد الشدياق في الخاتمة يؤكد على أن ما جاء في كتابه لن يفقه دلالته سوى المثقفين المصريين المسلمين دون غيرهم؛ وذلك لاستنارتهم في كنف النهضة العلمية والأدبية الحديثة، وجمع بعض شيوخهم بين العلوم المدنية والعلوم الشرعية. أما سواهم من الطوائف المسيحية واليهودية والأجانب الغربيين، فلن يفهموه إما لجهلهم بلغته ورمزه ودلالاته، أو لأنهم غير مؤهلين له لعوزهم لآليات التأويل، ويبدو ذلك التوجيه في اللهجة العامية التي صاغ بها خاتمة كتابه تلك التي جاء فيها: ( يا سيدي الشيخ محمد يا

سيدنا المطران بطرس يا أبونا حنا يا أبونا منقريوس يا صير ابراهام يا مستر نكتن يا هر شميط يا سنيور جوزبي هاديني أنا عملت الكتاب دي يعني ألفته لا طبعته ولا جلدته وحطيته بين أياديكم. انا اعرف طيب انا سيدي الشيخ محمد بيضحك منه إذا كان يقراه لأنه يعرف من روحه انه يقدر يعمل أحسن منه، ولأنه يعتقد انه شيء فارغ وإن كنت مليته بالحروف. لكن سيدنا وأبونا وصيرنا ما يقدروش بل مايقدروش يفهموه. وعلشان دي أطلب منهم أنهم قبل ما يولعوا النار حتى يحرقوه يسألوا عن الطيب فيه وعن غير الطيب، فإن كان الطيب أثقل يخلوه ليه وإلا يحرقوه بجلده وإذا كانوا يجدوا فيه بعض هفوات فمايكونش من العدل أنهم يحرقوه لأن كل واحد منا فيه هفوات كثيرة والله تعالى لا يحرقنا بنار جهنم بسببها. يا أبونا حنا أنا أحلفلك انى ما ابغضكش، ولكن ابغض تكبرك وجهلك لأني لما اسلم عليك تلقمني إيدك حتى أبوسها، فكيف وأنت جاهل وعمرك كله ما عملت كتاب ولا موال. روح يا سيدي الشيخ محمد انا أعرف أن كتب الفقه والنحو أجل من كتابي دي وأن الواحد لما يقرأ كتاب من دول يقطب وجهه ويعبس حتى يقدر يفهم معناها، ومعلومك أن الهيبة والجلالة ما تكونش إلا في التعبيس ولكن كتب الفقه ماتقلش أن الضحك حرام أو مكروه، وانت ما شاء الله كيس لبيب قريت من كتب الأدب أكثر مما أكل سيدنا المطران بطرس من الفراخ المقمرة. وفي كل كتاب أدب نرى باب مخصوص للمجون فلو كان المجون ضد الأدب ما كانوا دخلوه فيها. واهون ما يكون علي أن اقول في آخر كتابي دي زي ما قال غيري ومن الله استغفر عما طغى به القلم وزلت به القدم فنحن دي الوقت والحمد الله صلح فأما مسيو ومستر وهر وسنيور فما هماش ملزمين ان يطبعوا كتابي لأن كلامي ملهوش على البقر والحمير والأسود والنمور بل هو على الناس بني آدم ولكن هذا هو والله أعلم سبب غيظكم مني)[14].

والمراد من حديث الشدياق أن هذا الضرب الذى سلكه في التعمية والتشويش لحجب أفكاره عن العوام معروف في الأدب العربي، وان الأزهريين الذين تتلمذ عليهم أقدر الناس بمعرفة خبره، ولا سيما أولئك الذين اختلط بهم أثناء تحريره للوقائع المصرية، وعلي رأسهم الشيخ حسن العطار. أما المسيحيين واليهود والمستشرقين فلم يستطيعوا فهمه لعدم درايتهم بهذا الضرب من الأساليب الأدبية ولجهلهم بأصول الأفكار التي طرحها، وأكد صاحب الفارياق كذلك أن ما جاء به فارياقه من أحاديث نقدية وآراء إصلاحية تنتمي للروح الإسلامي في المقام الأول، الأمر الذي لن يروق لليهود والنصارى والأجانب الغربيين، وهو لا ينتظر منهم ثناء على هذا المصنف، بل يتوقع سبهم ونقمهم. ورغم ذلك فهو يرجوهم بتحكيم العقل فيما جاء فيه من آراء قبل أن يحرقوه .

وإذا ما انتقلنا من الإشارات الملغزة التي حاول الشدياق الإعراب خلالها عن منهجه إلى الكشف عن بعض النماذج التي يمكن تأويلها والوقوف على مضمونها، يجب علينا أن نؤكد على أن تأويلاتنا للألفاظ والعبارات التي سوف نسوقها في الصفحات التالية ليست قاطعة الدلالة، بل هي مجرد اجتهادات في ضوء فهمنا لطبيعة المنهج السابق، وقراءتنا للخطابات المشابهة لمصنّفه في النهج والمنهج. فمن ضروب الإبدال التي ساقها الشدياق للتورية يمكن الوقوف عليها في حديثه عن ابن رشد ١١٢٦- ١١٩٨م الذي كان مثلاً للعقلانية ورمزاً للنهضة في عيون المثقفين العرب الذين اطلعوا على مؤلفاته، واتخذوا منها نهجاً للتأويل والتأليف بين الدين والعلم، والنقل والعقل، والقديم والجديد؛ وذلك لمواجهة أهل الظاهر أصحاب القراءة الحرفية للنصوص المقدسة. وها هي كلماته تعبر عن هذه المقابلة: ( فلما علمت أن النوم قد ندّ عني وإن تناومت، وأنه لا بد من ترقب الفجر إن أذعنت وإن قاومت، مددت يدي إلى كتاب أطالع فيه وقلت إن لم ينمني فينبهني

ببعض معانيه، فتناولت أقرب ما وصلت إليه يدي، وأنا غير مؤثر احد الكتب على غيره في خلدي، وإذا به كتاب موازنة الحالتين، ومرازنة الآلتين للشيخ الإمام العالم العامل الفاضل الكامل أبي رشد نهية ابن حزم المشهور بالبلاغة في النثر والنظم، وهو كتاب لم يسبقه إليه أحد من المؤلفين ولم يجاره فيه كاتب من المجلين، فقد وازن فيه بين حالتي بؤس المرء ونعيمه)[١٥].

ويمضى الشدياق في قصته ليروى أنه أخذ الكتاب ليستفتي فيه أهل الخبرة والعلم من شيوخ عصره فقصد معلم الصبيان ثم أحد الفقهاء ثم واحد من أهل السلطة وأخيراً نفراً من الشعراء، فلم يفلح أحدهم في الموازنة بين الضربين اللذين قابل بينهما الكاتب، فقصد الفارياق الذي أجابه بهذه الأبيات:

| | |
|---|---|
| فليس دنيانا لأهل الخبر | سوى بلاء دائم وخسر |
| يولد فيها العبد غير حر | وهكذا يموت رغماً فأدر |

(قال: فلما أخذت الرقعة وتأملت فيها وتحققت معانيها علمت أن قوله هو الأسد، وأن قول غيره هذيان وفند؛ فقلت له بورك في زمن جاد بمثلك وهدى المستفدين إلى رشدك وفضلك؛ وقبحاً لأهل الثرا إذ لم يحلوك أرفع الذرى ثم انصرفت من عنده داعياً ولما قاله واعياً)[١٦].

ويمكننا تأويل حديث الشدياق على هذا النحو:-

أنه أراد إخراج أمته من مأزق التقليد وعثرة الجمود والتخلف، فلم يجد أفضل من ابن رشد ليتخذ منه نموذجاً للنهضة العاقلة، وقد اشار لشخصية ابن رشد الفيلسوف بكتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". أما ابن حزم ٩٩٤-١٠٦٤م فلم يقصد به فيلسوف قرطبة، بل المقصود هو أبي حامد الغزالي١٠٥٧-١١١١م. أما الكتاب موضوع المقابلة فهو كتاب "تهافت الفلاسفة" [١٧] للقاضي والمفتي العثماني مصطفي ابن خليل خوجه زاده ت ١٤٨٨م الذي ذيل به نشره لكتابي "تهافت الفلاسفة" للغزالي و"تهافت التهافت" لابن رشد

ولم يكن مطبوعاً في هذه الأونة. ويبدو أن الشدياق قد قراه مخطوطاً لأن هذا الكتاب قد وضع في عهد محمد الفاتح١٤٢٩-١٤٨١م وطبع في مصر عام ١٨٨٥م أي بعد ظهور "الساق على الساق" بثلاثين عام.

ويمكننا أن نلاحظ مناصرة الشدياق - في نهاية قصته - لرأي الفارياق عن اعتزازه بنهجه العقلي وأن ثقافة عصره أحوج ما تكون لفلسفة ابن رشد، بيد أن جمود الرأي العام القائد يصعب عليه تقبلها وتبنيها.

ونجده يدلل على مضمون خطابه النقدي "الساق على الساق" بعبارة لا تخلو من المجون(•) (١٨) يرمز فيها بأن الأفكار التي ساقها إلى قرائه ما هي إلا نكاح فكري يأمل المؤلف بعده من قارئه أن يحبل بها شأن الجنين في بطن أمه فينميها، ثم يخرجها حية فاعلة تسعى في الواقع الذي يفتقر إليها فتصلحه؛ ومن ثم يصبح رفع الساق في الجماع يساوي فتح دفة الكتاب ويقول: ( من عادة أمثالي من المؤلفين أن يقهقروا أحياناً ويطفروا فوق مدة

---

(•) ترجع العديد من الدراسات أسلوب المجون في الثقافة العربية إلى العصر العباسي الذي ماج بعشرات التيارات المتقابلة في السياسة والاجتماع والفلسفة والتصوف والفقه والفنون والآداب. وقد ساهم اختلاط العرب بغيرهم من الأجناس في طمس القيم العرقية التليدة، وانعكس ذلك بدوره على الأدب ويربط الباحثون بين المجون وبين الترف الذي عاشت فيه الطبقة الحاكمة حيث قصور الأمراء وذويهم من الأعاجم الشاغلة بالقيان والجواري والأدباء والشعراء والعازفين والراقصات والمغنيين في مجالس اللهو، والعديد من أنواع النبيذ الذي أفتى نفر من الفقهاء بعدم حرمانيتها. تلك التي تسابق الشعراء في ذكرها ومدحها والتغني بها. ذلك فضلا عن الغزل الصريح الذي فضح عورات النساء؛ ويبدو ذلك بوضوح في شعر مطيع ابن أياس وبشار بن برد وأبي نواس والحسين بن الضحاك الذين لم تخل أشعارهم من الزندقة أيضاً. وقد اتخذ بعض الأدباء من المجون أسلوبا للطعن في الدين والأوضاع السياسية والاجتماعية، ومنهم ابن المقفع وحماد عجرد. وقد تميّز أسلوب المجون بالتفاعل مع البيئة الثقافية والإباحية في الوصف والهجاء واختلاق المواقف الفاحشة التي تقوم على الحوار بين شخصيات الحكاية وإعادة توظيف الألفاظ القديمة في دلالات جديدة . وقد تأثر الشدياق بهذا المنحى الماجن بيد أنه قام بتوجيهه إلى نقد ثقافة عصره شأنه في ذلك شأن محمد نركسي الذي اشتهر في الأدب العثماني بأسلوب الرمز المستغلق.

من الزمان، ويلفقوا واقعة جرت قبلها بأخرى بعدها؛ وذلك يسمى عندهم التورية، أي جعل الشيء وراء. وأنهم أيضاً يبتدئون بذكر صفات الشخص الذي بنوا عليه مؤلفهم منذ ابتدائه مناجاة محبوبته إلى وقت خفوته في الزواج ... واجتماعه بها في مكان كذا وزمان كذا وتخيفها ألوانا عند قوله لها الفراش. الضم. العناق. الساق على الساق. الرضب. الملاسنة. البعال. وما أشبه ذلك ... وكل من إخواني هؤلاء المؤلفين يخترع حيلة من رأسه ويعزوها إلى غيره. أما الطفرة إلى الوراء فعندي أنه لا بأس بها إذا كان المؤلف رأى مذهب التأليف قد سد أمامه، ثم يعود إلى ما كان عليه. وأما تبليغ الرجل إلى سرير عروسه ثم إطباق الكتاب عليهما من دون ملاوصة لمعرفة أحوالهما بعد ذلك فلست أرضى بها إذ لا بد لي أن أعرف ما جرى عليهما بعد الزواج. فإن كثيراً من النساء اللائى يحسبن أن ما قبل تولى هذه الرتبة الشريفة يصرن بعدها رجالاً كما أن الرجال تصير نساء. من أجل ذلك رأيت أن أتتبع الفارياق بعد زواجه أكثر من تتبعي إياه قبله. إذ الكلام على اثنين أدعى إلى العجب منه على واحد، فأما الإسفاف للأمور الخسيسة والدعلقة والدنوك فليس من شأني)[19].

والمراد من حديث الشدياق أن كتابه وما حوى من محاورات وأقاصيص لا تخلو من مواطن الفحش هو انتهاج لتوليد العقول بمنحى إبداعي بمنأى عن التقليد الذي انتهجه أنداده من المؤلفين في مصنفاتهم التي تحوى أفكار السلف وتقدس أقوال القدماء، وأكد أن مواطن المجون لا تعدو أن تكون لباساً للتورية. وأن التقديم والتأخير، والتلميح والتعمية هي جزء من آلياته.

وقد استخدم الشدياق أسلوب الأقصوصة للتعبير عن ميل العوام للتقليد ومجهم لكل جديد؛ وذلك في قصة الخطيب والسلم، تلك التي جاء فيها:-

أن أحد النجباء أراد أن يكون واحداً من أمراء المنابر ليصبح له مريدون وأتباع؛ فدعا الجمهور ليحادثهم من فوق سلم ذي مائة درجة، ولما جاء

الموعد تأبط الخطيب كتابه واتجه ناحية الحشد فأعجبته كثرتهم وكذا انتصاب السلم، فصعد أول درجاته وحمد الله الذي أمر بنصب السلم. فأستنكر القوم مقولته وانصرف بعضهم، وعند صعوده الدرجة الثانية شكر الله على هذا المحفل الذي جاء ليفرش آذانه لاستماعه، فأستاء بعض الجمهور من تشبيهاته فانصرف كسابقه. وظل على هذا النحو كلما صعد درجة وتفوه بعبارات غير مألوفة انصرف الناس عنه حتى انتهى من صعود درجات السلم فلم يجد أحداً فقرر أن يلقى خطبته رغم انصراف الناس عنه، فشخص بنظره إلى السماء فمر به أحد الشعراء فوجده يخاطب الحضور وهم غياب فظن أنه أحد المعاتيه فقطع أوتاد السلم فسقط الخطيب على الشاعر فتهشمت رأسيهما[٢٠].

وأراد الشدياق من هذه الأقصوصة التنبيه على ضرورة وضع مستويات للخطاب الموجه للجمهور ليصبح أقرب إلى واقعهم المعيش من جهة، وتراثهم الذى شكل عقلهم الجمعي من جهة أخرى. وبيّن أن الفلاسفة الذين تعلقت أذهانهم بالمثل العليا والمطلق من التصورات لن يفلحوا إلا في تخيل المدن الفاضلة التي لا وجود لها في دنيا الواقع ولا في أخيلة الشعراء، وأن مصير مثل هؤلاء هو السقوط من عليانهم. أما السلم ذات المائة درجة فيرمز لتلك السنين المائة، وذلك المجدد المنتظر الذي يظهر على رأسها ليجدد للناس دينهم، ويرمز سقوطه إلى خلو عصر الشدياق من ذلك المصلح الذي يؤيده الخواص والعوام معاً .

ولم يستخدم الشدياق الأسلوب القصصي الرمزي فحسب بل الرمز العددي أيضاً فجعل رقم ١٣ الذي يساوي مجموع أعداد السنة التي ولد فيها "١٨٠٤" مفتاح المقامات النقدية التي انتهج فيها الأسلوب الفلسفي في التوعية والتوجيه، ويقول في ذلك : ( فلا بد من أن أختبر قريحتي في هذا الفصل فأنه أولى به من غيره. إذ هو أكثر من الثاني عشر وأقل من الرابع عشر،

وهكذا أفعل في كل فصل يوسم بهذا العدد حتى أفرغ من كتبي الأربعة )[21] .

والجدير بالإشارة أن الشدياق قد عمد إلى إيراد أربع مقامات(*) [22] في كتابه ليثبت لقرائه إمكانية توظيف التراث في الفكر الجديد، وذلك بعد تحديث الشكل ونقد المضمون. وأراد كذلك نقل ثقافة معاصريه من الأدباء من طور اللغة إلى طور الفكر، ومن مستوى الجرس اللفظي إلى دروب الواقع والرؤى العقلية؛ فنألفه يجعل راوي مقاماته الأربعة الهارس بن هشام وهو

---

(*) فن المقامة: هو عبارة عن قصة قصيرة مسجوعة تشتمل على عظة أو ملحة كان الأدباء يظهرون فيها براعتهم اللغوية في القرن السادس الهجري. وأشهر من كتبها هو بديع الزمان الهمذاني ٩٦٩- ١٠٠٨م ويقال أنه كتب أربعمائة مقامة طُبع منها نحو خمسين، وغلب على أسلوبه فيها السجع القصير والجناس والطباق والتضمين والغريب من الألفاظ والتلاعب بالصيغ. وقد رواها على لسان شخصية عيسى بن هشام. وقد اشتهر بها أيضا القاسم بن على الحريري ١٠٥٤-١١٢٢م ونسب له خمسون مقامة وقد رواها على لسان شخصية من اختراعه تدعى الحارث بن همام وجعل بطلها أبو زيد السروجي، وقد تميز الأخير بالدهاء والمكر وقوة حجته المنطقية وغموض أسلوبه المتمثل في استخدامه الغريب من الألفاظ . أما في العصر الحديث فقد أشتهر ناصيف اليازجي بإحياء هذا الفن وكتب ستين مقامة أودعها في كتابه "مجمع البحرين" وحكاها على لسان سهيل بن عباد. ومحمد المويلحي ١٨٦٨-١٩٣٠م بمقامته التي رواها على لسان عيسى بن هشام.

وقد تأثر الشدياق بمقامات الهمذاني والحريري وأخذ منهما التورية والجناس والتضمين بيد أنه مجّ سطحيتهما فجعل مقاماته الأربعة التي نسجها في كتابه "الساق على الساق" تنحو منحى نقدي فلسفي، وقد سار على ضربه محمد المويلحي الذى قام بمناقشة العديد من قضايا عصره خلال الأقاصيص التي ساقها في مقامته.

ويأمل كاتب هذه السطور في اضطلاع أحد الباحثين بوضع دراسة مقارنة بين هذه المقامات لإبراز تطور أساليبها ومضامينها. ولا يمكننا القطع بعد تأثر الشدياق بالقصاصين الأوربيين الذين اتخذوا من فن الحكي سبيلاً لنقد الواقع المعيش في القرن التاسع عشر، ومن هؤلاء: القس السويسري برمياس جوتهلف الذي صورت أقاصيصه هموم الفلاحين، وما يعانونه من جراء الطبقية. والكاتب النمساوي أدالبرت شتيفتر الذي أكد في أعماله علي أن التعليم والوعي هما الخطوتان اللتان يجب علي العقل الجمعي ترجلهما للوصول إلي الحرية. ذلك فضلاً عن كتابات أدباء حركة ألمانيا الفتاة ١٨٣٠- ١٨٥٠م التي اصطبغت بالصبغة النقدية الإصلاحية، واتخذت من أدب الرحلات والأقاصيص الصحفية الموجزة آلياتاً لذلك. ويعتبر الشاعر الألماني الساخر هاينريش هاينه من أشهر رواد هذه الحركة.

يقابل شخصية عيسى بن هشام في مقامات الهمذاني، والحارث بن همام في مقامات الحريري وأسند بطولة أقاصيصه لشخصية الفارياق وزوجته الفارياقية، وهما يمثلان عند الشدياق لسان العقل والمنطق وعين السخرية والتهكم والتوليد.

فتناول الشدياق في مقامته الأولى التي تحمل رقم ١٣ في الكتاب الأول المعنون بـ "في مقامة" حديث راويه بأنه كان يعاني من الأرق ذات ليلة فراح يتطلع من حوله فأدرك أن جميع من أحاطوا به قد غطوا في نوم عميق فراح يترقب طلوع الفجر، وشغل نفسه بقراءة تلك المثاقفة التي جرت بين كتابي: الغزالي وابن رشد - كما أسلفا - حول مدى نفع الفلسفة ومضارها وغاية الصوفية ومرام الحكماء. ولما أعياه النظر قرر أن يستفتي أهل العلم والدراية من النيام المتثائبين - بعد جلوسهم - ويسألهم عن المفضول والأفضل من النهجين فلم يفلح أحدهم في أن يرشده إلى ضالته؛ وذلك يرجع إلى جهلهم بطبيعة الموضوع المطروح. ولم يجد إجابة لسؤاله إلا عند الفارياق صاحب الحكمة العقلية والخبرة العملية الذي بصره بأن ثقافة العصر أحوج ما تكون للفلسفة والعلم. بيد أن الجمهور ما زال متعلقاً بأهل البلاغة من الشعراء والخطباء، ومتشبثا بتلابيب أرباب الكرامات وصكوك الحلال والحرام. وتابعاً لأصحاب السطوة والسلطان. ونصحه بالتمهل والتريث في إرشاد الجمهور؛ وذلك لأن ليل الشتاء الذي تعيش فيه الأمة أطول من ساعات الاستنارة المنشودة. وعليه فتغيير القوم لا يتأتى بقرار ولا بثورة هوجاء تعجل بمنية أحرار الفكر.

أما المقامة الثانية التي تحمل رقم ١٣ أيضاً التي وضعها في الكتاب الثاني من الجزء الأول المعنونة بـ "في مقامة مقعدة" تحدث على لسان الهارس بن هشام عن مصر التي وجد فيها قبساً من الاستنارة التي ينشدها، حيث التسامح العقدي والنهضة العلمية والرصانة اللغوية وأصول العقيدة الإسلامية التي

تدعو معتنقيها للفلاح مع كل آذان للصلاة وتأمرهم بتفعيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحثهم على إقامة العدل وطلب العلم من كل صوب ودرب. ثم تطرق إلى تلك المناظرة التي دُعيّ إليها وكانت تدور حول موضوع الطلاق بين مسلم ونصراني ويهودي ورابع ليس له هوية دينية. واتفق جميعهم على أن العقل هو الحكم الذي يعول عليه المتناظرون عند الخلاف. فحكى أن النصراني اعترض على الطلاق واحتج على أنه يحول بين إخلاص المرأة لزوجها وبين انتمائها له ولعيالها منه. ويجعلها في حالة من الخوف على مصيرها تدفعها دوماً لإنفاق وقتها في خدمته لتتملقه تارة أو تكيد له تارة أخرى. وقد اعترض الشدياق على هذه الحجة وبيّن أن أصل الزواج هو الوفاق، وإذا تبدل كان الطلاق أصلح للزوجين والعيال؛ وذلك لأن الاستبداد أو الخيانة أو المدارة لا تصلح دستوراً للحياة الزوجية، فإذا تعذر إصلاح ما تعكر من مياه العشرة فالفراق هو الأصوب.

وحكى الهارس بن هشام أن رأي اليهودي كان أقرب لراي الشدياق. أما الرابع فلم يستقر على رأي فتارة يقرر الطلاق وأخرى يمنعه، وثالثة يستطيب زواج المتعة المقرون بأمد، ورابعة يحبب زواج التسري، وخامسة يشجع على البغاء بغير إنجاب. وانتهى من الأقصوصة إلى أن رأي الفارياق كان أقرب للصواب فمقياس الحلال والحرام-عنده - في الطلاق هو الاعتدال والوفاق وليس الجور والشقاق[٢٣].

وقد أراد الشدياق في هذه المقامة الإشارة إلى أن مجالس بعض شيوخ الأزهر في هذه الأونة كانت أقرب إلى المساجلات الفلسفية التي يحتكم فيها إلى العقل في مناقشة الأمور الفقهية والمسائل الشرعية، ولعله كان يقصد مجالس تلاميذ الشيخ حسن العطار أستاذ رفاعة الطهطاوي التي اشتهرت بهذا المنحى.

والجدير بالإشارة أن الشدياق في هذه المحاورة قد مثّل رأي المسلم

ويبدو ذلك في عرضه رأي النصراني واليهودي والإمعة الغربي. وعندما أراد سرد رأي المسلم قال: ( أني أعترض على مذهب من حظر الطلاق )[٢٤] ولعل هذه الإشارة تؤكد انه أسلم أثناء إقامته في مصر.

وعقّب لويس عوض على هذه المقامة بأن الشدياق لم يكن متحيزاً لأحد من هذه الأراء الأربعة. أما فارياقه فكان يقر الزواج المدني الذي يتيح للزوجين الطلاق بغير قيد أو شرط.

وعندي أن لويس عوض لم يحسن فهم نص المقامة ولا إشارات الشدياق ولم يفسر علة التقارب بين حديث الفارياق وبين حديث المسلم الذي تبناه الشدياق في المقامة [٢٥]. وها هو قول الفارياق كما جاء في المقامة، وهو يُعبّر عن عين رؤية الإسلام التي جعلت الطلاق ابغض الحلال ولا يُقدَم عليه إلا إذا استحالت العشرة بين الزوجين:

| | |
|---|---|
| مسألة الزواج كانت ثم لا تزال | طـول الدهر أمراً عضـلاً |
| إن يكـون الطـلاق يومـاً حـلاً | للـزوج أيان ابتغاه فعـلاً |
| فليس عندي رشـداً أن تحظـلا | زوجته عنه ولا أن تعضلا |
| إن لـم يصيبـا للوفـاق سبـلاً | فدعهما فليفعلا ما اعتدلا |

أيان شـاءا طَلقـا وانفصلا[٢٦]

وقد ذهب سليمان جبران إلى طرح العديد من التساؤلات حول علة استخدام الشدياق قالب المقامة على نحو نقدي ساخر. وانتهي إلى أنه أراد تجديد هذا القالب الأدبي وتطويعه لخطته الإصلاحية[٢٧]. وهو في ذلك يتفق مع مارون عبود الذى أكد ان محاكاة الشدياق للسابقين عليه في فن المقامة لم يكن سوى تقويم لهذا الفن وإبراز لقدرته اللغوية والفلسفية التي استطاعت نقل المقامة من طور التسلية إلى طور التثقيف ومناقشة مشكلات الواقع[٢٨]. بيد أن كلاهما لم يتعرض من قريب أو من بعيد إلى تأويل مضمون

المقامتين السابقين.

ويتحدث الشدياق في المقامة الثالثة – التي خصها أيضاً بالفصل الثالث عشر من الكتاب الثالث من الجزء الثاني المعنونة ب " في مقامة مقيمة " – عن رجل لم يعجبه حال زوجته ولا طباعها، فقرر أن يشرد عنها عساه يجد أفضل منها فقابل كوكبة من النساء فافتتن بمنظرهن فراح يعبر لهن عن إعجابه ويشكو لهن حال زوجته. فقامت كل واحدة منهن بإخباره برأي زوجها فيها وهو لا يختلف عن رأيه في زوجته من حيث عدم القناعة والاتهام بالتبذير أو التقطير أو الحمق في التفكير. ثم رغب عنهن ليستمع إلى أزواجهن فوجدهم شكاءين معترضين على تسلط زوجاتهم، وعنتهن، وكثرة مطالبهن، وخيانتهن إذا ما قصر أحدهم في إشباعهن أو عجز عن معاشرتهن. فراح يطلب حكَماً بين النساء وأزواجهن فقابل الفارياق في أحد الأسواق فحكى له أبعاد القضية فلم يجبه براي قاطع، بل أكد له أن الأمور المنزلية والعلاقات الزوجية لا يمكنها أن تسير على نحو واحد فتمضى أطوارها من الشباب والقوة والعافية إلى الهرم والضعف. وأن الذكي هو الذى يستطيع معايشة هذه التغيرات التي لا سبيل لتبديلها؛ فما كان من الرجل إلا وعاد إلى بيته وعانق زوجته وراح يسترضيها بعد أن أخبرها بكل ما حدث.

والمراد من حديث الشدياق في هذه المقامة عن استبداد النساء بالرجال هو نقد أمور السياسة لا في تركيا فحسب، بل في سائر الولايات والأمصار. وبيّن أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين السياسة وعمر الدولة؛ فالدولة الفتية هي التي لا يعاني شعبها من التفكك الاجتماعي، أو الأزمات الاقتصادية، أو التخلف العلمي، أو استبداد الحكام. أما الدولة الهرمة فعلى العكس من ذلك تماماً يشعر شعبها بالفساد والظلم والاغتراب وعدم الولاء للحكومة - وهو في ذلك أقرب ما يكون من تحليلات ابن خلدون لجدلية السياسة والتاريخ - . وقد أشار الشدياق إلى هذا الإسقاط في عبارة خاطفة حتى لا تلفت الأنظار إلى المعنى المستتر

المخفي وراء القصة : (فإن من كلامهم لحكماً ومن أمهم لأمماً)[٢٩].

ويتحدث الشدياق في المقامة الرابعة - التي خصها أيضا بالفصل الثالث عشر من الكتاب الرابع من الجزء الثاني المعنونة بـ "في مقامة ممشية" - عن تساؤل هارس بن هشام عن محاسن العزوبية والزواج ومضارهما. فذهب إلى أن الزواج افضل من العزوبية، شريطة أن يتوفر في الزواج الألفة والقبول والمتعة والسكنة من الزوجة، وأن تحظى هي الأخرى بكل رعاية وكفاية وحب ووصال وتحصين من الفتنة والعوز والغواية وسلب الغزاة. وقد وصله خطاب من الفارياق يؤكد فيه أن الزواج أفيد من العزوبية؛ لأن فيه إكثار للرعية وإثراء للحكمة العقلية. والمراد من حديث الشدياق هو أن الأمم المغلقة على ذاتها لا تتمكن من النهوض ولا السير قدما للأمام، بل هي تلك الأمم التي تحافظ على هويتها بعد تحديد الثوابت في ثقافتها ومتغيراتها، ثم تتصل بغيرها من الحضارات للتعايش مع روح العصر السائد، وتبدو دلالات ذلك التأويل في بعض الإشارات التي جاءت على لسان الفارياق، وأوضح فيها أن الانفتاح على الأغيار لا يعني أبداً التسليم أو الانقياد لهم، أو السير في أذيالهم، بل هي معاشرة وتناكح أفكار شأن ما يحدث بين الزوجين، ويقول:

إن اللبيب من استشا ... ر منجزاً في لبسه
لا سيما شأن الزوا ... ج وحمل فادح وقسه
من شاقه تمويهه ... ومذاق لذة رغسه
أن الغريب أضر من ... متهتك في جنسه
أو لا ففي حال العزو ... بة وهو مالك رأسه[٣٠]

ويمكننا استنباط نهج الشدياق في النهضة والإصلاح من خلال النظرة العامة لموضوعات المقامات الأربعة "التأليف بين الدين والعلم، التسامح العقدي وحرية الفكر، العدالة أساس الحكم مع ضرورة التسليم بجدلية

تعاقب الحضارات، الاتصال بالأغيار والتسليم بأن الانفتاح على الثقافات هو سنة الأيقاظ الأصحاء".

ولم تقف نقدات الشدياق لثقافة عصره عند حد الرمز والإلغاز خلال مقاماته الأربعة فحسب، بل انتحل أسلوب الفكاهة (•) والتهكم والسخرية.

---

(•) الضحك والفكاهة والتهكم والسخرية ضروب انتحلها المضحكون منذ القدم لعرض الأفكار، ونقد المواقف؛ والتعبير عن رفض واقع أو سياق ما. لذا نجد بعض المعاجم تعرف الضحك: بأنه ذلك الأسلوب أو السلوك المثير للمتعة والمرح والمزاح. ويربط قاموس ويستر بين التهكم العقلي وبين السخرية والضحك وينظر للنكتة على أنها ضرب من ضروب النقد اللاذع الذي تختلط فيه ثورية التغيير والعجز عن التبرير، وهي في معظم الأحوال تنضوي تحت الخيال الإبداعي والقدرة على اختلاق المواقف المضحكة. وينظر علماء النفس للضحك على أنه: تلك العمليات العقلية المنظمة التي تجمع بين الإدراك والوجدان والنزوع المتمثل في الطابع المعرفي الساخر وملكة تذوق وإبداع النكتة والأفعال المصاحبة للفكاهة . وتميز بعض الدراسات بين الفكاهة المقصودة وغير المقصودة، وتضفي على الأولى مسحة نقدية فلسفية ، وتدرج الثانية ضمن المواقف الساذجة والأحداث العشوائية والمواقف المفارقة للسلوك الجمعي. ولا تميز في ذلك بين الفكاهة المكتوبة أو المرئية أو المسموعة. أما الكتابات الفلسفية فقد أعطت للفكاهة أبعاد أيديولوجية وإصلاحية أختلط فيها الضحك بالبكاء واللذة بالألم والمأساة بالملهاة؛ ويبدو ذلك في ثقافات الشرق القديم وكذا في الكتابات المنسوبة لسقراط ٤٧٠ - ٣٩٩ ق.م، وأفلاطون ٤٢٧ — ٣٤٧ ق.م. أما السخرية فقد تناولها فلاسفة اليونان بشي من التحليل؛ ففرق ديموقريطس ٤٦٠ -٣٦١ ق.م بين فكاهة النقد الساخر التي ترمى إلى التقويم والإصلاح، وبين الضحك الساخر الذي يهزأ بأحاسيس الغير وتصرفاتهم ويتشفي في مصائبهم. وقد مارس سقراط التهكم لتقويم السائد من المفاهيم وتوليد أفكار أكثر عقلانية من تلك المعتقدات الراسخة في العقل الجمعي . وقد سار أفلاطون على هذا الضرب في جل محاوراته، ووضع شروطا للضحك والتهكم ليرفع من شأنهما ويميزهما عن الترخص في اللفظ والإسفاف في التصورات والفحش في الحكايات . فالضحك عنده سبيلاً للتفلسف والتثقيف والسخط في النقد ومقاومة الألم . ويربط كيركجورد ١٨١٣ - ١٨٥٥ بين المفارقات الواقعية التي تصل إلى درجة التناقض وبين الضحك، وأوضح أن التهكم نوع من النقد لقيمة أو دلالة لفظية أو سلوك يقوم به المتهكم في سياق جاد أو هزلي وبأسلوب واضح أو ملغز محاط بسياج من التفكه لا يدركه إلا من يعمل ذاته الشعورية في مضمون القالب المضحك. والمتفكه عنده هو ذلك المدرك لآلامه الخاصة وآلام الآخرين أيضا ، ويقوده إلى ذلك قدرته على أدراك البون الشاسع بين دلالات الألفاظ وتطبيقها في الواقع . وقد أضحت الكوميديا الفرنسية في القرن التاسع عشر أكثر واقعية وابتعاد عن المدرسة الهزلية؛ إذ عنى أميل أوجيه ١٨٢٠- ١٨٨٩ م بنقد الأوضاع =

وقد تأثر في ذلك بالمنحى التهكمي الساخر الذي اصطبغت به معظم محاورات افلاطون[٣١] ، ولا سيما في تلك المجادلات التي ساقها على لسان الفارياق وامه وأبيه وبعض معارفه. ذلك فضلاً عن انتحاله أسلوب الإنشاد الذي يلخص مضمون الحكاية قبل بدايتها وهو المعروف بمصطلح "برولوج". - وقد اشتهرت كتابات القديس امبرواز [٣٢] "امبروسيوس" ٣٣٩ – ٣٩٧م في القرن الرابع الميلادي بهذا المنحى- . ويتمثل ذلك في المائة بيت التي جعلها الشدياق ترنيمة أو تَوطئة شارحة لفك طلاسم كتابه " الساق على الساق"-كما بينا سالفاً-. كما يبدو تأثر الشدياق بفكاهة المسرح التعليمي في العصر الوسيط الذي اصطبغ بالمسحة التعليمية التوجيهية من جهة، والنزعة النقدية الساخرة من الأوضاع السائدة في الحياة اليومية والأخلاق والسياسة والتعليم من جهة أخرى. وذلك في نكاته المباشرة وتهكماته الواضحة علي رهبان الأديرة، واحاديثه المتتابعة عن الرغبة والحب وأثرهما في توجيه السلوك.

---

=

الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للثقافة السائدة وذلك عن طريق كتاباته الكوميدية الساخرة .

وقد تأثر الشدياق بجل هذه المدارس، ولا سيما التي تبنت الوجهة النقدية الفلسفية في صياغة الفكاهة، وذلك خلال قراءاته لكتابات أفلاطون وأرسطو في سن الشباب، ثم مطالعاته للأدب الفرنسي خلال إقامته في أوربا، ومعاصرته لكتابات رواد صحيفة " فليجنده بلاتر" " الأوراق الطائرة" ١٨٤٤-١٩٤٤م التي ابتدعت شخصية هزلية تُدعي "جوتليب بيدرماير" جعلت منها بطلاً للقصص النقدي الساخر المتهكم علي سلبيات المجتمع الأوربي، وقد بلغت شهرة هذا البطل إلي حد أن سُمي العصر باسمه، وأضحى مرادفاً للفكاهة الإصلاحية. وقد حاكى الشدياق كذلك العديد من ظرفاء العرب الذين وظفوا الفكاهة لخدمة وجهتهم التثقيفية ونزعتهم الإصلاحية، وسيما الجاحظ ٧٧٥ -٨٦٨ م الذى جمع بين الجد والهزل في معالجته لظاهرة البخل في المجتمع الإسلامي المنافية للجبلة العربية، وألف بين التهكم والسخرية في نقده لخصومه وذلك في مصنفه "رسالة في التربيع والتدوير" التي تعد المحاولة الرائدة لفن الكاريكاتير في الأدب العربي. ويبدو أثر الجاحظ في كتاب " الساق على الساق" حيث سخرية =الشدياق من أنفه ثم تهكمه على سلوك الفارياقية؛ ونقده اللاذع للعديد من الشخصيات الدينية والسياسية التي وضع لها أسماء تنبئ عن هويتها .

كما أجمعت العديد من الدراسات على تأثره بفرانسوا رابليه ١٤٩٤-١٥٥٣م ذلك الأديب الفرنسي الذي جمعت كتاباته بين الأسلوب الضاحك الساخر والإباحية، ولا سيما في نقد المجتمع ورجالات الدين[٣٣]. ويمكننا الوقوف على ذلك في سخرية الشدياق من القساوسة ومدرسي المكاتب والمتعالمين من أدباء عصره. وقد تأثر كذلك بمسرح الين رينيه لوساج[٣٤] ١٦٦٨-١٧٤٧م الذي تميز بكوميديا النقد الأخلاقي. وقد عبرت عن ذلك نقدات الشدياق للأمراء الشهابيين ومطارنة الموارنة الذين أهملوا أمور الرعية، وتكالبوا على جمع المال وزيفوا وعى الأمة ليحافظوا على كراسيهم. ونألفه متأثراً بكوميديا ماريفو[٣٥] ١٦٨٨-١٧٦٣م وذلك في استعراض الألفاظ المتشابهة والمتقابلة في سياق ساخر ينقد فيه أدباء عصره الذين عكفوا على التقعر في اللغة انتصاراً للتراث التليد دون أدنى محاولة منهم للابتكار والتجديد. ذلك فضلاً عن مسايرته في حمل جل الأفكار الإصلاحية على شخصية المرأة .

وهاهو الشدياق يروى لنا بعض الحكايات المضحكة على لسان شاعر أبله أضحى ذات يوم نابغة عصره، فحكى عنه أنه رأى والده يكتب كتاباً فسأله: هل تستطيع يا أبت أن تقرأ ما تكتبه ؟ فأجابه: كيف لا وأنا الذي كتبته. قال: أما أنا فلا أستطيع.

وروى أنه رأى أباه يتأسف على طير فقده فقال له: بارك الله في الساعة التي طار فيها، فرد عليه مستنكرا: يا أحمق أنا أتأسف على فقده، فسأله: ولم لم تبن له داراً، قال الأب: او يبنى للطائر دار. قال الأبله: إنما أعنى عودين يجعلان من هنا ومن هناك.

وحكى عنه أيضاً قوله لأمه: ما زلتي مريضة بعد أن جنناك بالطبيب ولم يشأ الله أن يشفيكِ فما الحاجة من الدواء.

وقيل له ذات يوم: أن فلاناً يريد أن يأخذك إلى مدرسته ليعلمك،فقال: بعته إلى الجنة [٣٦].

فقد سخر الشدياق في الحكاية الأولى من النساخ والمترجمين والمصنفين الذين يخطون الكتب دون وعى منهم بمضامينها ومدى نفعها. ويأسف في الحكاية الثانية على العقول العربية التي لم تجد مأوى في أوطانها لتشدو وتغرد فجحدتها، وذلك بعد معاناتها من فرط الاستبداد. ويتهكم في الحكاية الثالثة على المتواكلين الذين جحدوا العلم وقانون السببية الذي يسير عليه الكون. ويهزأ في الحكاية الرابعة بمعلمي المدارس والمكاتب ويتمنى غيابهم من هذه الدنيا، ومن أقواله التي توضح هذه المرامي: ( فإن أكثر الناس يحاول الشهرة بأي وجه كان فمنهم من يتعاطى الترجمة للكتب والتعليم وهو لا يدرى شيئاً. ولكنه يفرح بأن يضع اسمه في أول الكتاب. وبأن يحشيه بعبارات ركيكة واقوال سخيفة من عنده، او بأن يروى عنه فيقال : قال فلان كذا وكذا ويكون قوله خطأ وهذرا. ومنهم من يتربع في صدر المجلس بين إخوانه واقرانه ويطفق يحكى لهم حكايات عن بلاد بعيدة ويخلط كلامه ببعض الفاظ تعلمها من لغة العجم فيقول لهم :مثلا صان فاصون ... إشارة إلى أنه أطال السياحة في بلاد فرنسا وإيطاليا وإنجلترا وتعلم لغاتهم، وهو يجهل لغته التي نشأ عليها. ومنهم من يتخذ له عمامة كبيرة يضاهى بها بعض العلماء؛ فإن كبر العمامة يدل على كبر الرأس؛ وكبر الراس يدل على جودة العقل وصواب الراي. ومنهم من يتكلف محاكاة لهجة ما ممن عرفوا بالفصاحة فتراه يتشدق ويجعم ويستعمل الفاظاً في غير محلها )[٣٧].

ويبدو ان صاحب الفارياق قد تأثر بشخصية الأحمق" الراهب جونيلون" التي أوردها القديس أنسلم ١٠٣٣-١١٠٩م في محاوراته، وذلك بعد إضافته عليها كل السمات الفلسفية والملامح الساخرة التي تمكنه من هدم كل معابر التقليد في ثقافة عصره.

وقد اشار الشدياق بإشارات ملغزة إلى تعمده اتباع هذا المنحى الضاحك

للتهكم والسخرية من سلبيات ثقافة عصره كاشفاً عن أبعاد هذا المنحى الفلسفي ويقول: (فلا ينبغي أن يكون الشاعر عاقلاً أو فيلسوفاً فإن كثيراً من المجانين كانوا شعراء، أو كثيراً من الشعراء كانوا مجانين وذلك كأبى العبر وبهلول ... وقد قالت الفلاسفة أن أول الهوس الشعر، وأحسن الشعر ما كان عن هوس وغرام فإن شعر العلماء المتوقرين لا يكون إلا مقرزماً - أي لئيماً-. فلما سمع الفارياق ذلك زهد في الشعر ورغب عنه إلى حفظ الألفاظ الغريبة لكنه لم يلبث أن رجع إلى خلقه الأول) [٣٨].

وينتحي الفارياق منحى سقراط في محاوراته ويصرح بذلك في تلك المساجلة التي دارت حول معنى السعادة حيث زعم أحد المجادلين أنها في الخمر، وقال آخر أنها في الجماع، وقال ثالث بأنها في الإمارة وسلطة الساسة، ورفض رابع كل هذه الرؤى وبيّن أن نشوة الخمر مؤقتة، وأن لذة الجماع كذلك، وأن هموم الإمارة تؤرق صاحبها، وأن مشاغل الساسة تحول بينهم وبين الراحة. فزعم خامس المتحاورين أن السعادة في حياة الرهبان الذين يقتاتون من كد العوام مقابل الدعوات، وينامون مرتاحي البال غير عابئين بمن تقدم أو تأخر، أو بما خرب، أو عمر. فقال بعض ذوى الرشاد: ما هذا القول من السداد لأن حياة الرهبان أقرب إلى التنطع والعنت والكدر منها إلى التمتع. وراق لأحدهم أن يحصر السعادة في التجارة حيث البيع والشراء، والأخذ والعطاء فيكسب صاحبها في نهاره ما يستطيع أن ينفقه على الجواري والحسان في المساء، واحتج عليه آخر مبيناً أن التاجر لا يتأتى له العيشة الراضية إلا بعد كد في سفر، وحظر من خطر، وخوف من خسر. وذهب بعضهم إلى أن الفلاح الذي يحرث الأرض وينبتها أحق الناس بالسعادة وبالبركة في الزوجة والأبناء؛ فاعترض عليه أحدهم وبين أن الفلاحة والحرث والزراعة من الأعمال التي يؤاخيها الفقر والكدر والهم والعوز والعبودية والخنوع. وذهب إلى أن السعادة في السياحة والترحال والتعرف على

الأمم والتزود بكل ظريف وطريف؛ فاعترض عليه آخر بأن الرحالة لن يطيب له مآكل الغرباء ومشاربهم التي لم يفطر عليها، وسرعان ما يمرض وتضيع صحته. فالأغراب من الأجانب يضيقون بالعيش في الشرق لتمسكهم بعوائدهم، فكيف يصح الشرقي في بلادهم وهي أرض الزوابع والبرودة والمطر والزلازل والرياح، والبدع من العادات، والغريب من المأكولات. وانتهى بعضهم إلى أن السعادة يمكن التماسها عند البغيّة التي تبيح نفسها لكل من يطرق بابها فتنعم بالمتعة وتسعد بالمال وتستلذ بعذابات الرجال الذين يقبلون قدميها طمعاً في المزيد وإذا شاخت تجد مما ادخرته في شبابها ما يكفيها ذل السؤال، ثم تتوب عما اقترفته فيثنى عليها الناس. فضحك المتحاورون من غبانه وحمقه ووصفوه بالهذيان من أثر الخمر ثم تفرقوا ولم يهتدوا إلى موطن السعادة (٣٩) .

ويبدو من هذه المحاورة التي نسجها مفكرنا ذلك المنحى المتهكم الساخر من الأوضاع الاجتماعية، والسياسية، والثقافية التي سادت في عصره .

ويمكننا الوقوف كذلك على المنحى الأخلاقي الذي سلكه في رفضه ارتباط اللذة المادية بالسعادة، وكذا تأكيده على أنها أبعد ما تكون عن الارتماء في أحضان الأغيار، والتنازل عن الهوية والمشخصات لتقليد من اغترب في بلادهم، وأن الشقاء فيمن يبيح أرضه وعرضه للغرباء طمعاً في عيشة راضية بمنأى عن الكد والتعب والنضال من أجل إنهاض أمته. وبيّن أن شر البغاء لا يقل عن دنس الرهبنة التي تعزل صاحبها عن نبض الحياة وتستلذ بعبادة زائفة طمعاً في جنة لن تكتب له .

والجدير بالإشارة أن جميع المحاورات التي أوردها الشدياق في كتابه قد طبعت بالطابع الأفلاطوني في أسلوب العرض والمعالجة، فلم يصرح الفارياق برأيه ولم يقدم فصل الخطاب في القضية التي تصدى لها إلا في مواضع قليلة.

وقد جمع الشدياق بين السخرية والضحك في مواضع عديدة من كتاباته وذلك خلال حكاياته مع المطارنة المارونيين ومنها: تلك الرسالة التي أرسل بها الفارياق إلى أحدهم ليستفتيه: هل استخدام النصارى كلمة جامع للتعبير عن مكان الصلاة حلال أم حرام ؟ فقد أعترض العوام على الفارياق واتهموه بالتجديف، ومتابعة أرباب الفلسفة والمنطق الذين يعدهم المطارنة من المارقين عندما قال لهم: أن كلمة جامع تطلق على المكان الذي يضم المصلين بغض النظر عن ديانتهم. فأجابوه: لقد صدق من قال" من تمنطق تزندق". فكتب للمطران قائلا "بعد تقبيل أردافكم الشريفة وحمل نعالكم المنيفة اللطيفة". وبسؤال الفارياق عن معنى الأرداف اجاب انها: هي في عرف المطران بمعنى الراحة. وما كان على المطران إلا وأرسل رسالة للفارياق يشكره فيها ويثنى على علمه: قد قدم على مكتوبكم الابنى وانا خارج من الكنيسة فما قراته حتى دخلت الصومعة وأولجت فيها. فلما اتيت على أخراه علمت أنك صاحب الفضول مؤلف الفصول **جامع** بين الفروع والأصول ... والسلام ختام، والبركة الرسولية تشملكم أولا وثانياً إلى عاشراً )[٤٠].

فأخذ الفارياق جواب المطران ودعا مجادليه إلى قراءته ليثبت أن كلمة جامع من الكلمات المطرانية الشريفة، وما كان على الجمهور بعد قراءتهم لرد المطران إلا الإيمان والتصديق بكل ما قاله الفارياق بعد اعتذارهم له عما بدر منهم في حقه .

وروى الفارياق أيضاً أن أحد القساوسة سأل واحداً من المتقعرين في اللغة عن معنى الصلاة فأجابه: أنها من الإصلاء – أي الإحراق- فأنكر القسيس عليه ذلك، فاستطرد المتقعر أن للإحراق ضربين: إحراق مادي بالنار وإحراق روحي هو التطهير من الآثام .

وشكا أحد المصابين بداء الإسهال مما أصابه ،فطلب منه المتقعر ان يشكر الله فاستنكر المريض منه ذلك، فاستأنف حديثه قائلا: أن داء الإسهال

من التسهيل، وأن عباد الله يسألونه " يا رب سهل"[41] .

ويتضح من الحكايات السالفة أن الضحك عند الشدياق لم يكن سوى ضرب من ضروب الإصلاح، وواحد من صفائح المقاومة. فهو يتفكه، ويتندر ، ويسخر من المتقعرين المتلاعبين بالألفاظ، والمتأولين، والمحرفين للنصوص المقدسة تبعاً للهوى، أو تعالمهم. ومن العوام الذين لا يقبلون الحق إلا من أفواه رجال الكنيسة ويكرهون المنطق والفلسفة لا لشيء فيهما يعلمونه، بل لأن رجال الدين جعلوهما مصراعي باب الهرطقة.

وقد أجمع النقاد الذين اهتموا بدراسة أسلوبه ومنهجه في هذا الطور على أنه كان ناقد مجدد في كل الموضوعات التي تناولها في كتابه " الساق على الساق" الذي يمثل هذه المرحلة في مؤلفاته.

فها هو مارون عبود يصفه بأنه متبحر في فنون الأدب بصير بمذاهب البيان متفنن في الإنشاء، وثري في مفردات عباراته، وأن المسحة الإصلاحية النقدية هي الغالبة في شعره ونثره. ولا يعيب مصنفاته سوى الإطناب والإلغاز ، وأن ذلك لا ينقص من ريادته للنهضة الأدبية والسياسية[42] ، ويقول: ( فهو امرؤ قيس عصره، وجاحظ زمانه، وفولتير جيله وخليل القرن التاسع عشر ، أبو الجريدة العربية المثلى الجامعة للأدب والسياسة والعلم، وأبو الكتّاب في هذه النهضة التي نتحدث عن روادها )[43] .

وذهب محمد عبد الغنى حسن إلى أن الشدياق في كتابه" الساق على الساق" كان يخلط الجد بالهزل، والمزح بالوقار ، ويتبل نقداته بالفكاهة التي قد تصل أحياناً إلى التهكم والسخرية ويستشهد بانتقادات الشدياق لفارياقه؛ ذلك الأديب والفيلسوف الذي بدأ حياته شاعراً يمدح ويهجو تبعاً للهوى وطلباً للرزق، ثم نما عقله فأضحى في زمرة المصلحين. كما أوضح أن الضحك عند الشدياق كان له منحى كاريكاتيري يجمع بين التهكم والسخرية، والتقويم والتوجيه، والمأساة والملهاة، [44] وعلى مقربة من ذلك

نجد لويس عوض[٤٥] الذي أدرج الشدياق ضمن كتّاب الفكاهة الساخرة وجعل المجون أحد ضروبها.

وكذا سليمان جبران[٤٦] الذي أوضح أن انتهاج الشدياق للفكاهة والسخرية في نكاته لم يكن غريباً عن طبيعته ومزاحه الشخصي الذي كان أميل لخفة الظل، والابتسام منه إلى العبوس والتجهم. وعلى الرغم من اتفاق هذه الرؤى حول السمات العامة لأسلوب الشدياق في هذا الطور- الغموض، الإطناب، الرمزية، المجون، التعمية، التهكم والسخرية - إلا أنهم لم يتفقوا على تحديد المنابع الأدبية والفلسفية التي استقى منها الشدياق هذا المنحى المركب.

فذهب مارون عبود[٤٧] إلى أن أسلوب الشدياق الناقد الساخر كان اقرب ما يكون من أسلوب فكتور هوجو في تهكمه على الأوضاع الاجتماعية والسياسية في عصره. في حين نزع لويس عوض[٤٨] إلى الربط بين أسلوب الشدياق وبين أسلوب القصاص الإيطالي جيوفانى بوكاشيو١٣١٣-١٣٧٥م، والكاتب الفرنسي رابليه. بينما رفض شفيق جبري[٤٩] هذه المقابلة، وأوضح أن كتابات رابليه لم تكن وحدها التي أثرت في مؤلفات الشدياق الأولى. فمع تسليمه بأوجه الشبه العديدة بين أسلوبهما- الشدياق ورابليه- في "التصنيف وعرض الأفكار، والحكى، والتهكم والسخرية، والمجون، والتلاعب بالمترادفات اللغوية؛ والتقعر والغموض في الرمز"، إلا أن صاحب الفارياق لم يستلهم من كتابات رابليه كتابه "الساق على الساق"؛ وذلك لأن القضايا التي تناولها لها خصوصية بالثقافة العربية الإسلامية من جهة، وبعد شخصي يرتبط بحياة الشدياق نفسه من جهة أخرى.

ويضيف سليمان جبران أن الشدياق قد تأثر بفلاسفة التنوير الفرنسيين وعلى رأسهم فولتير١٦٩٤ - ١٧٧٨م، ولا سيما في نقده للباباوات وسكان الأديرة من الرهبان، وتعمده ذكر العديد من المؤلفات التي عنيت بفضح مخازيهم.

كما عنى بتوضيح أن نهج الشدياق وأسلوبه في عرض الأفكار، وتصوير المشاعر لا يخلو من أثر لكتابات الأديبين الفرنسيين شاتوبريان ١٧٦٨-١٨٤٨م، ولامارتين ١٧٩٠-١٨٦٩م، والشاعر الإنجليزي بايرون ١٧٨٨-١٨٢٤م[٥٠].

وأبت صحيفة الإجيبشان جازت إلا وأن تصبغ أسلوبه بالصبغة الإنجليزية، فجاء فيها: ( إذا وضعت الكتبة الإنجليز سكيت، وأمرسون، ووردزورث، ووايلكلف، وبلويز في شخصية واحدة يمكنك حينئذ أن تتصور عظمة هذا الرجل)[٥١] الذي جمع في أدبه بين هؤلاء جميعاً.

أما كاتب هذه السطور فما زال يؤكد على أن اتساع ثقافة الشدياق وموسوعية معارفه يحولان بين أي محاولة لتحديد أو حصر أصول أفكاره وروافد آرائه في مذهب بعينه، أو شخصية عربية كانت أو غربية. فلم يكن الشدياق سوى فاحص أريب لجل معطيات عصره من فكر، وسياسة، وأدب، وفن؛ شأنه في ذلك شأن رصفائه المجددين رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وعلى مبارك الذين انتهجوا النقد والانتقاء لتشكيل عقولهم ووضع أسس منهجهم في الإصلاح.

ويجدر بي قبل أن انتقل للحديث عن الطور الثاني من منهجية الشدياق في فلسفة المقاومة أن أشير إلى خلو معظم الدراسات التي أطلعت عليها- عن أسلوب الشدياق، ومنهجه- من أي محاولة لتأويل ما حواه كتابه "الساق على الساق" من أشعار، أو حكايات، أو أقاصيص، أو أحداث. كما أنها لم تفطن إلى أن مقصد الشدياق من تخصيصه هذا الكتاب للحديث عن أغراض اللغة وأحوال النساء هو نقد طرائق معاصريه المحافظين في التأليف، والتصنيف، والترجمة، والنقد، والتفسير، والتأويل، ونقض كل السلطات الرجعية التي تحول بين تقدم أمته؛ إيمانا منه بأنه لا فرق بين اللغة والمنطق من حيث كونهما آلالات للتفكير، والمرأة وثقافة الأمة فكلاهما المأوى والكنف حيث تولد الأفكار في رحمها ثم تشب وتنمو بفضل رعايتها،

ثم تهرم وتموت بتعسف رؤوس أبنائها إذا ما انصرفت عنهم للغرباء، وتركتهم لسطوة الجامدين، وسلطة المتجبرين .

## طور الإعراب والوضوح والنقد المباشر

لقد أدرك الشدياق في هذا الطور أن ضرب الإلغاز لن يفقهه سوى خاصة الخاصة، وأن مضمون خطابه لن يصل في هذا الثوب المموه إلى الراي العام القائد، ولا الجمهور؛ لذا عدل عنه إيماناً منه بأن الخطاب الفلسفي التوجيهي يجب أن تتعدد مستوياته تبعاً لثقافة المخاطبين "البرهان العقلي، التثاقف الجدلي، الخطابة والوعظ". فقد آثر في هذا الطور كشف كل الأقنعة وفتح الستائر، والتقدم صوب الجمهور وهو يحمل مصباح ديوجين وذلك خلال مصنفاته "الواسطة وكشف المُخبّا، الجاسوس على القاموس، سر الليالي، فلسفة التربية، وعشرات من المقالات التي حفلت بها "الجوانب" - كما أشرنا سلفا-"، ومن أقواله التي تعبر عن وعيه بهذا الضرب:-

إن المصنف لا يكون مصنفا إلا إذا جعل الكلام صنوفا[٥٢]

( بسم الله الرحمن الرحيم: الحمد الله الذي أحصى كل شئ كتاباً وأعد للمتقين جزاء حسابا ... والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسوله الذي بهرت آيات فضله الناظرين، وبزغت شمس دينه فأفل منها سهم الكافرين ... ويعلم الله انى مع كثرة ما شاهدت في تلك البلاد من الغرائب وادركت فيها من الرغائب كنت أبداً منغص العيش مكدر كمن فقد وطره ولزمته معسرة. لا يروقني نضار ولا نضرة، ولا نعمة ولا مسرة، ولا طرب ولا لهو، ولا حسن ولا زهو؛ لذا أنى كنت دائم التفكر في خلو بلادنا عما عندهم من التمدن، والبراعة، والتفنن، ثم تعرض لي عوارض من السلوان بأن أهل بلادنا قد اختصوا بأخلاق حسان، وكرم يغطى العيوب ويستر ما شان، ولا

سيما الغيرة على الحرام، وصون العرض عما من هذا الصوب يذم. ثم أعود إلى التفكر في المصالح المدنية، والأسباب المعاشية، وانتشار المعارف العمومية، وإلى إتقان الصنائع، وتعميم الفوائد والمنافع فيحفل ذاك السلوان، وأعود إلى الأشجان ... فإن تبهية الأمصار الإسلامية أشهى إلي والله من كل أمنية. كيف لا وعن المسلمين كان أخذ التمدن والفنون في الأعصر الغوابر، وكانوا قدوة في جميع المناقب والمفاخر والمحامد والمآثر، وهذا التفكر، والأسف، والتفكن المتسانف كثيراً ما حملني على الإضراب عن التأليف لعلمي أن كلامي فيه لا يكون إلا دون التاريف والتعريف، وأنى لمثلى أن يدرك جميع ما عند أولئك الناس من الاختراع، والأحداث، والإبداع، إلا أن رغبتي في حث إخواني على الاقتداء بتلك المفاخر هي التي مهلت على هذا الخطب، وأطالت باعي القاصر؛ فأمسكت القلم من بعد إلغائه مراراً، وتوكلت على الباري المعين أن يكشف لذهني ما عنه توارى ... وحررت هذه الرحلة وسميتها كشف المُخبّا عن فنون أوربا وذلك لأني لم أقصر فيها على شرح ما عند الإنجليز وحدهم من الفنون، بل استطردت إلى وصف غيرهم أيضاً، والحديث ذو شجون. وليكن معلوماً عند القارئ، والسامع، والدارى أنى في كل ما وصفت به الإنجليز والفرنسيس وغيرهم من أهل أوربا لم يمل بي هوى ولا غرض بغضاً أو حباً إذ ليس لي حذن مع أحد منهم ولا ضلع ... وإنما رويت عنهم ما رويت، وحكيت ما حكيت بحسب ما ظهر لي أنه الصواب، فلا ينبغي أن يحمل قولي على ضغن، أو إغضاب وأعوذ بالله من أن أبخس الناس أشيائهم فأتعمد القول فيما شانهم وساءهم إلا أنه لا ينكر أن الإنسان محل النقص والمعيب، وأنه قل من ينظر إلى نفسه بعين المصيب)[٥٣] (الحمد الله الذي أنزل القرآن بلسان العرب الذي لا يعد له لسان في البلاغة والبيان، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي رتله بأفصح لهجة وأصح بيان ... فإن يكن المتقدمون قد اشتغلوا بهذه اللغة

الشريفة فأنى قد عشقتها عشقاً، وكلفت بها حقاً حتى صرت لها رقاً؛ فأزهرت لها ذبالي، وسهرت فيها ليالي ... فما زال المتأخرون يستدركون فيها على المتقدمين، والراوون عنها يقولون بالحدس والتخمين ويجملون في وصفها؛ وينطقون بما لا يعلمون حتى كسوها ثوباً غير ما لاق بها وكادوا يحلئون الظامى إلى مشربها، ولو أنهم قصروا عليها اشتياقهم، ولم يخلبهم من غير ما شاقهم، وتذللوا لها حرصاً على معرفة مكنونها، وتاقوا إليها كلفاً بإدراك شؤونها؛ لاطلعتم على ما عناني اطلاعه، وشاقني انتجاعه وهو الوصول إلى علم أسرار ألفاظها لفظة لفظة فحبذا الحظ ونعم الحظة لكنهم عدلوا عن هذه الجادة إلى جادة، أخرى جاهدة ستراً لقصورهم وتكفيراً عن عثارهم بعثورهم ... ثم أحمده سبحانه عز وجل على ان اتاني نصيبا من غيرها وإن قل حتى صح لي أن أقول بتفضيلها عن يقين في النفس لا عن تخمين وحدس . إذ الدعوى بالترجيح تقضى بإيراد الدليل الصحيح ولاسيما إذا كان الخصم ألد، والمدعى به حجة وسند ... فالجاحد لمحاسنها، والممارى في خيبة محاسنها كالجاحد لوجود الشمس والممارى في خلود النفس)[54] ( الحمد الله الذي جعل هذا اللسان نوراً للأذهان ووسيلة للعرفان ... والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي أُنزل عليه القرآن وأوتى الحكمة والبلاغة والبيان والحجة والبرهان؛ فقمع أهل الشرك والطغيان؛ والزور والبهتان ... مست الحاجة إلى زيادة تفصيل لمفردات لغتنا ومركباتها، وتبيين لأصولها من متفرعاتها، وإفراز لأفعالها من مشتقاتها؛ وذلك لا يتأتى إلا بإظهار ما في القاموس من القصور والخلل بنوع لا يحمل القارئ على الملل، ولا يقنطه من تحصيل، فوائد اللغة التي هي خير محصل غير قاصد بذلك التنديد بالمعايب، أو التعديد للمثالب. فإن المؤلفين الإول رحمهم الله ألفوا، وبرعوا، وأجادوا، وصنفوا، ونفعوا، وأفادوا، غير أنهم ألفوا كتبهم على حسب إفهامهم وأذهانهم وإفهام أهل زمانهم ... ثم إني بعد أن استميح

الإجازة من أهل اللغة الذين يهمهم تهذيب دواوينها، وإبراز مستورها ومكنونها أقول أن من أعظم الخلل وأشهر الزلل في كتب اللغة قديمها وحديثها)[55] هو إنها قابلة للتهذيب والتجديد والتطوير.

ويمكننا الوقوف من خلال تحليلنا لأقواله السابقة على مدى وعيه بمستويات الخطاب التثقيفي الذي يعمد إلى مخاطبة الخاصة من أهل البرهان العقلي بلغة أقرب إلى مشاربهم ومطاعمهم التي يستسيغونها وهى لا تخلو من الإلغاز والتقعر اللذين يصعب فهمهما على العوام وأهل الجدل.

ونألفه فيما أوردناه يرغب في التصريح والبوح، ويعزف على النص المسكوت عنه. ويبدو ذلك بوضوح في لغة خطابه التي حرصت على اجتذاب جمهور المثقفين بالسير على سُنة القدماء والمحافظين من المحدثين في البسملة، والصلاة على النبي ﷺ، ومدح صحابته في فواتيح كتبه، ثم تأكيده على أن غاية خطابه هي الإصلاح والارتقاء بحال الأمة الإسلامية، وتوجيه أنظار قادة الفكر إلى ضرورة التأليف بين التليد والجديد؛ وذلك باتخاذ موقف وسط بين العزلة الثقافية، والتشيع للقديم، وبين متابعة الأمم الغربية والتعصب لثقافتها، وجحد كل الثوابت من المشخصات العريقة قرباناً لمذبح الغرب. كما أوضح أن رغبته في نقد كتب التراث لا تعنى الحط من قدرها وغبن فضل أصحابها، بل التقويم، والتجديد، والتطوير الذي يمكننا من إحياء آداب الثقافة العربية ولغتها، ويكفل لها البقاء في ظل الحملات التغريبية التي تشكك في أصالة حضارة المسلمين. ونجده أيضاً يحرص على إخبار قراءه بحقيقة موقفه النقدي التقويمي تجاه الأمة الإسلامية من جهة، والمدنية الغربية وما تحويه من معارف وقيم من جهة أخرى. وأن ما جاء في مصنفاته من آراء ليست بالضرورة القول الفصل الذي لا يقبل الرد والمناقشة؛ وذلك لأن القطع والاستبداد في إلقاء الأحكام يتعارض تماماً مع رسالته النهضوية. وهو يتفق في هذا المنحى مع رفاعة

الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وعلى مبارك الذين عنوا جد عنايتهم بمناقشة قضية القديم والجديد قبل المضى في دعوتهم لانتقاء النافع من الحضارة الغربية.

فنألف صاحب تخليص الإبريز يبسمل، ويصلى، ويحمد الله، ويمدح المصطفي الذي جاء بالقرآن لينير العقول والقلوب، ويحث الناس على طلب العلم والحكمة من سائر الأمصار، ثم بيّن أن غايته من نقل أخبار الأمم المتمدنة، وسيما حضارة باريس؛ هو تبصير الرأي العام، ونشر المعارف الحديثة بين طلاب العلم. وذكر أن طيلة إقامته بباريس كان يأسف على خلو بلاد الإسلام من النظم النافعة، والصنائع، والفنون، والمدارس الحديثة التي أعانت الفرنسيين على ارتقاء سلم الحضارة والمدنية. وأكد أن ما استحسنه من ثقافة الغرب لا يخالف أصول الشرع وسنة النبيﷺ. ثم دعا الله أن يُنظر لكتابه بعين الرضا من قبل الخواص والعوام[٥٦].

وعلى عين الضرب سار خير الدين التونسي فاستهل خطبة كتابه" أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" - الذي صدر عام ١٨٦٧م، أي بعد كتب الشدياق الثلاثة - بحمد الله، والصلاة على نبيه، ثم راح يبرر علة حث قومه على الأخذ من الغرب مبيناً أن التقدم والتأخر من سنن العمران التي تتفاوت بها الأمم عبر الأزمان، ومن ثم يجب على من يتطلع إلى التمدن والتحضر أن يتعرف على الدول الراقية ليأخذ ما يناسبه من ثقافتها، وينتقي النافع من نظمها وعلومها، وذلك بمنأى عن جمود رجال الدين الذين عجزوا عن الإتيان بنهج ينهض هذه الأمة، وتلاعب الساسة الذين انصرفت جهودهم لمصالحهم الشخصية دون المنافع العامة. كما أوضح أن الأصول الشرعية قد حثت على مراعاة متطلبات الواقع في كل أمور الدنيا بالقدر الذي لا يتعارض مع صلب العقيدة، وجوهر الشريعة. وبيّن أن غايته من كتابه هذا هو توعية الراي العام، وتبصيره بأسس النهضة الحديثة التي يجب عليه الأخذ بها في تسيس

أمور الدولة في الداخل والخارج؛ وذلك لإحياء المجد الغابر، وبعث روح الشباب في جسد الأمة الإسلامية الواهن(٥٧).

ويمضى على مبارك منتهجاً نفس السُنة؛ فنألفه في مقدمة كتابه "علم الدين" - الذي صدر عام ١٨٨٢ م- يبسمل ويصلى على النبيﷺ الأمي، ويبصر الرأي العام بأن الله قد أنعم بقبس من حكمته وعلمه على الإنسان الذي نشأ جاهلاً ظلوماً، ثم أهتدي جيلاً بعد جيل بقدر تعاون الأمم وسعيهم نحو الارتقاء والتمدن، ثم أوضح أن المسامرات التي يرويها في كتابه محاولة منه لإطلاع الرأي العام على ثقافات الأمم لدرس أحوالها وانتقاء النافع منها لغرسه في النشء ليشب واعياً على دراية بالمعارف الحديثة، وأسباب أفول الحضارات وازدهارها(٥٨).

ونخلص من هذه المقابلات التي عقدناها بين نهج الشدياق في هذا الطور، وبين رصفائه من أعلام النهضة العربية - الذين اضطلعوا بالتأليف بين الأصالة والمعاصرة في كتاباتهم الرائدة - إلى أن صاحب الواسطة وكشف المُخبا قد انتهج نهج المحافظين المستنيرين في إنشاء خطابه؛ حيث الانطلاق من مقدمات عقدية ثم توضيح أن ليس هناك تعارض بين القديم والجديد، والنقل والعقل، والدين والعلم. والتأكيد على أن الأخذ من الغرب ما هو إلا سُنة حضارية، واسترداد حق يتمثل في إسهام الحضارة الإسلامية في صنع تلك الحضارة، ومحاولة لتخليص العقلية العربية من الجهل والجمود، والعزلة والتقليد، وغير ذلك من الآفات التي تلحق بالثقافات فتقعدها عن التقدم وتجنح بها عن طريق السيادة والمجد.

وصفوة القول أن فلسفة المقاومة عند الشدياق في هذا الطور أرادت أن تحتمي بسلطة الرأي العام لتجيشه ضد قلاع الاستبداد، والرجعية، والتعصب في شتى الميادين؛ الأمر الذي يبرر عدم تحرج صاحب "الجوائب" من الاعتراف بكل مراميه، واجترائه على مخاطبة الساسة ورجال الدين بخطاب

الناصح والموجه والمرشد الغيور على صوالح الأمة الإسلامية.

وقد أجمع النقاد المعنيون بتحليل أسلوبه- في هذا الطور- على أن كتاباته امتازت عن سابقتها بالوضوح حيث سلاسة العبارة، وسهولة التراكيب، ودقة المعاني. ذلك فضلاً عن الإسهاب في الوصف، والالتزام بالروح الفلسفية والمنطقية في النقد والاعتدال في الحكم على الآراء والمذاهب، والاقتراب من الكُتّاب التقليديين في تعمده استخدام البديع، والألفاظ عالية الجرس من سجع وجناس. وأن المواطن التي انتحل فيها الأسلوب الإنجليزي التلغرافي الموجز لم يظهر إلا في مقالاته المتأخرة في "الجوانب". وأن المسحة الموسوعية التي تعبر عن إلمامه بشتى أروقة الثقافة الغربية من آداب، وعلوم، وفلسفات، وفنون، وعادات وتقاليد كانت أوضح في كتابيه "الواسطة" و"كشف المُخبّا". وأن انتقاداته السياسية لساسة الغرب، وحملته على العنف والاستعمار، ودعوته للسلام كانت أكثر الكتابات العربية الحديثة نضجاً وفهماً للواقع، واستشرافاً للمستقبل، وإن كانت تقل في جراتها عن كتابات الأفغاني في" العروة الوثقى" التي ظهرت بباريس عام ١٨٨٤م.

فذهب بطرس البستاني إلى أن الشدياق قد انتهج في هذا الطور: (نهجاً جديداً جمع فيه بين متانة العبارة ورقة الإنشاء؛ فلم يخالف الأقدمين، ولم تثقل عباراته على أبناء العصر. وكان في اللغة بحراً زخاراً لا يكاد يغيب عنه شيء من مفرداتها، وشتيت موادها، وهو مع كل ذلك جيد الانتقاد متوقد الذهن حسن التصرف بوصف مشهوداته ومسموعاته)[٥٩].

وروى محمد رشيد رضا١٨٦٥- ١٩٣٥م أن الأستاذ الإمام محمد عبده١٨٤٩- ١٩٠٥م قد امتدح أسلوب الشدياق، وأثنى عليه : (أما الشيخ أحمد فارس فهو إمام في اللغة وأما أسلوبه في الكتابة فغريب قلما فطن له الأدباء)[٦٠].

في حين نجد محمد عبد الغنى حسن يربط بين أسلوب ابن خلدون

وأسلوب الشدياق : ( إنك وأنت تقرأ للشدياق بعض موضوعاته عن الذوق والموسيقى، وأخلاق العلماء، والتمدن، أو بعض فصول من رحلتيه إلى مالطة وأوربا يخيل إليك أنك تقرأ فصلاً من كتاب"مقدمة ابن خلدون"؛ فهناك كما هنا الترسل والدلالة الحقيقية للكلام، وسلامة المقدمات المفضية إلى سلامة النتائج والتحليل، والتسلسل المنطقي، والبعد عن رصف العبارات والحشود، والتكلف، والمهم فوق هذا هو صحة اللغة وعربية التراكيب)[٦١] .

وأكد كل من مارون عبود، وشفيق جبري[٦٢] ، ومحمد أحمد خلف الله[٦٣] وهاشم ياغى[٦٤] ، أن كتابات الشدياق في هذا الطور قد انتحت منحى إصلاحي أقرب في أسلوبها من أسلوب رفاعة الطهطاوي. وأن مقالاته في "الجوائب" قد عولت على النقد في تقويم قضايا اللغة والأدب، والتجديد، وحرية المرأة، وأسس التمدن، ويقول مارون عبود في ذلك: (جاء أحمد فارس الشدياق إلى هذه الدنيا وناضل على جبهتين: جبهة حرية الفكر، وجبهة الفصاحة والبلاغة. كان هدفه تحرير العقل والعلم؛ فحالفه الفتح المبين في اللغة ،والأدب، والصحافة، فأمسى سادن هيكل الفصحى في القرن التاسع عشر ... جدد الشدياق في الفكر والأسلوب، وكان زعيم حرية الفكر والدين بقدر ما استطاع؛ لأن زمانه كان رقابة صارمة جداً، ولهذا لم يقل الشدياق كل ما عنده في صحيفته، ولكنه لم يقصر في كتبه)[٦٥].

وليس أدل على أثر الشدياق في هذا الطور في الرأي العام من عشرات المقالات التي تناولت كتاباته اللغوية، والأدبية، والإصلاحية بالمدح والتقريظ، ولا يسع المقام ذكرها جميعا، ونكتفي بالإشارة إلى أشهر النقاد الذين قاموا بتحليل مصنفاته في هذا الطور منهم: العالم البحاثة عبد الله فكرى، وعبد الرحمن النحاس نقيب أشراف لبنان، وأحمد الرزقانى محرر الوقائع المصرية، ومحمد أمين الجندي مفتى الشام، وحسين باشا وزير

معارف تونس، والشيخ إبراهيم الأحدب، وبعض شيوخ الأزهر مثل: مصطفي العدوى الأزهري، ويوسف النبهانى، ويوسف الأسير، وعبد الله فيضي الموصلى (٦٦).

وحسبنا في هذا المقام أن نشير في عجالة لما كتبه لويس عوض في تحليلاته لكتابات الشدياق في هذا الطور وذلك لغرابتها، واضطرابها، ومخالفتها للحقائق؛ فزعم أن الشدياق لم يكن سوى شاعر يتاجر في قلمه، ومارق يتلاعب بالدين، وجاسوس للإنجليز. وأن مجمل تصانيفه كانت أقرب للمحافظة منها إلى التقدم، وأن نهجه غير متسق وشاغل بالمفارقات، وأن آراءه الاجتماعية والسياسية مجرد خواطر ذاتية لا ترقي لمرتبة النسق الإصلاحي، وأن وصفه لأوربا وحديثه عن مدنيتها وتاريخها أتى به من قصاصات المجلات، وأن معالجته للقضايا التي تصدى لها شاغرة من المسحة الفلسفية، والتحليل المنطقي، وأن حديثه عن الاشتراكية لم يكن سوى ترديد لتعاليم المسيحية (٦٧). ثم يعود لويس عوض في نفس البحث، ويؤكد عكس ما ادعاه؛ فيقرر أن الشدياق كان موضوعيا في نقل مشاهداته بغض النظر عن سطحيتها أو دقتها، وأن انتقاداته للطبقية لا تخلو من رؤية تقدمية، وأن آراءه في الاجتماع، والسياسة، والصحافة جاءت معبرة عن نزعته التنويرية التي أسهمت في تلقيح الفكر العربي في القرن التاسع عشر بلقاح المدنية والتقدم، وأنه من التعسف مطالبة جيل الشدياق بأكثر من إشارات لأهم المذاهب النهضوية (٦٨).

وعندي أن العجلة وعدم التريث في النقد وفي إلقاء الأحكام، وشئ من التعصب هم علة وقوع لويس عوض في هذا التناقض. وسوف نتناول آراء لويس عوض، وأحكامه علي كتابات الشدياق في الاشتراكية، والحرية في الباب الثاني من هذه الدراسة.

ومهما يكن من أمر؛ فسوف تظل مؤلفات الشدياق، وما تحويه من آراء

إصلاحية، ودعوة صادقة للتجديد والحرية هي خير شاهد على أصالة فكره، وموضوعية آراءه.

* * *

تلك كانت صفائح المقاومة وآلياتها التي عول عليها الشدياق في كتاباته، وأعتقد أن صاحب الفارياق كان مبالغاً جداً في استخدام أسلوب الرمز، والتعمية، والتورية، والإلغاز، والتخفي، والتقية في صياغة كتابه "الساق على الساق" الذي يمثل الطور الأول من أطوار المقاومة عنده؛ وذلك لأنه يحوى مئات المواضع التي يصعب على المتخصصين فهمها حتى الآن. ولو أن الشدياق اكتفى بهذا الضرب من التعقيد ما استحق أن يُدرج اسمه ضمن رواد الإصلاح، بل يحشر في زمرة الفلاسفة والأدباء الملغزين الذين ضاقت بآرائهم ثقافة عصرهم؛ فخشوا عليها من الضياع، وكرهوا أن يكتموها في صدورهم دون البوح بها؛ فجعلوها طلاسم ملغزة شأن فيثاغورث ٥٧٠-٤٩٧ ق.م، وهيراقليطس ٥٤٠ - ٤٧٥ ق.م، ومحمد نركسي نحو١٥٨٠-١٦٣٥ م[٦٩] ، وجاهد ظريف اوغلى١٩٤٠ -١٩٨٧[*] [٧٠].

الأمر الذي يتعارض تماماً مع طبيعة الخطاب الإصلاحي التثقيفي التنويري الذي يجب أن يتوفر فيه الوضوح في الأسلوب، والمباشرة في تحديد الغايات والأهداف، والموضوعية في وضع الحلول للتقويم. ذلك فضلاً عن مراعاة البيئة الثقافية التي يلقى فيها الخطاب من حيث التعرف على ثوابتها،

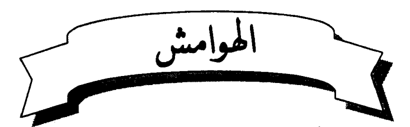
---

(*) لقد وقفت على ضرب فيثاغورث وهيراقليطس في التعمية والإلغاز من خلال الشذرات التي نسبت إليهما. أما كتابات محمد نركسي، وجاهد ظريف أوغلي، فقد تعرفت على نهجها أثناء مساهمتي المتواضعة في معاونة الصديقين: الدكتور خالد محمد أبو الحسن، والدكتور صبري توفيق همام في إعداد رسالتيهما في الأدب العثماني والتركي. وليس من المستبعد أن يكون الشدياق قد تأثر بالمنحى اليوناني في الإلغاز، وكذا بنهج محمد نركسي في صياغة آراءه الإصلاحية الذي جمع بين الشعر والمقال المرسل، والملحة، والأقصوصة الفكهة في سياق نقدي ساخر ملغز؛ للتعبير عن موقفه من قضايا عصره، وذلك لإلمام صاحب الفارياق باللغتين اليونانية والعثمانية.

ومتغيراتها، وطبائع من يرد مخاطبتهم والسلطات المهيمنة على أفكاره .

وحسبي في هذا المقام أن أستشهد بما أورده الماوردي ت ١٠٥٨ م في مدح الكلام المرموز، وذم الملغز منه المعقد في تراكيبه والمعتم في مقاصده : (وربما أستعمل الرمز من الكلام فيما يراد تفخيمه من المعاني، وتعظيمه من الألفاظ؛ ليكون أحلى في القلوب موقعاً، وأجل في النفوس موضعاً؛ فيصير بالرمز سائراً، وفي الصحف مخلداً ... فأما العلوم المنتشرة التي تطلع النفوس إليها فقد استغنت بقوة الباعث عليها، وشدة الداعي إليها عن الاستدعاء إليها برمز مستحلي، ولفظ مستغرب، بل ذلك منفر عنها لما في الاشتغال باستخراج رموزها من الإبطاء عن دركها وتصور معانيها )[٧١].

والحق أن صاحب "الجوانب" قد استحق عن جدارة أن يتبوأ مكاناً مرموقاً وسط المفكرين المستنيرين في الثقافة العربية الحديثة، وقد أهلته إلى ذلك كتاباته في الطور الثاني التي حملت كل سمات الخطاب التثقيفي والتوجيهي. وسوف نبرهن على ذلك في الباب الثاني من هذا الكتاب خلال مناقشتنا لأرائه في قضايا التراث، والتجديد، والإصلاح، والوعي، والحرية .




1) عبد السميع محمد أحمد : المعاجم العربية دراسة تحليلية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٤ ١٩٨٤، ص ١٢٣، ١٢٤

2) أحمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص ٣

3) نفس المرجع : ص ١١، ٢٣١

4) نفس المرجع : ص ٤: ٨

5) نفس المرجع : ص١٦٥

6) نفس المرجع : ص١٠

7) نفس المرجع: ص١٣

8) نفس المرجع : ص٣٤

9) نفس المرجع : ص٧١

10) أحمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص ٨٣: ٨٥

11) نفس المرجع : ص٩٦

12) نفس المرجع : ص١٤٠: ١٤٢

13) نفس المرجع : ص٢٥٨

14) نفس المرجع : ص٣١٧، ٣١٨

15) أحمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٨١

16) نفس المرجع : ص٨٥

17) عصمت نصار : الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث، دار العلم ، الفيوم، ٢٠٠٠ ، ص ٢٥ ،٢٦

18) *محمد حسين عبد الحليم حماد* : *بين التدين والمجون في شعر العصر* العباسي الأول دراسة تحليلية نقدية ، دن ،١٩٨٦، ص٧ :٣٤ ،١٨١ :٢٠٩

19) أحمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٥٢ ،٥٣

٢٠) نفس المرجع : ص٨٠ :٨٥

٢١) نفس المرجع : ص٨٠

٢٢) حسن عباس : فن المقامة في القرن السادس، دار المعارف، القاهرة،١٩٨٦، ص٥ : ١٤٦

٢٣) احمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٢٢٢: ٢٢٧

٢٤) نفس المرجع : ص٢٢٤

٢٥) لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث" الفكر السياسي والاجتماعي"، ج٢، ص٢٢٣: ٢٢٧.

٢٦) احمد فارس الشدياق : الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٢٢٦

٢٧) سليمان جبران : المبنى، والأسلوب، والسخرية في كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق لأحمد فارس الشدياق ص٥٤ :٧ ٥

٢٨) مارون عبود : صقر لبنان، ص١٤٦

٢٩) احمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١١٠

٣٠) نفس المرجع : ص٢٣٣ ،٢٣٤

٣١) شاكر عبد اللطيف : الفكاهة والضحك، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٨٩ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير٢٠٠٣، ص٦٤ : ٧٦

٣٢) جان فرابيه، و أ.م جوسار : المسرح الديني في العصور الوسطى، ترجمة: محمد القصاص، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، د. ت ، ص١٠

٣٣) محمد على الكردي : مفاهيم الفكاهة الفرنسية، مقال في مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، م١٣، ع٣، أكتوبر١٩٨٢، ص١٤٧ :٢٠٧

٣٤) نفس المرجع : ص١٧٥

٣٥) نفس المرجع : ص١٧٧، ١٧٨ .

٣٦) احمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٢٦ ،٢٧

٣٧) نفس المرجع : ص٢٨ ،٢٩

٣٨) نفس المرجع : ص٢٨ ،٢٩

٣٩) نفس المرجع : ص٥٣ :٥٩

٤٠) نفس المرجع : ص١٦٧، ١٦٨

٤١) نفس المرجع : ص١٦٥ :١٦٧

٤٢) مارون عبود : أدب العرب، ص٤٥٥

٤٣) مارون عبود : رواد النهضة الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٢، ص ١٥٦

٤٤) محمد عبد الغنى حسن : أحمد فارس الشدياق، ص٨٢، ٩٩ : ١٠٢

٤٥) لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث "الفكر السياسي والاجتماعي"، ج٢، ص٢٢٣

٤٦) سليمان جبران : المبنى، والأسلوب، والسخرية في كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق لأحمد فارس الشدياق، ص٧٩ ١

٤٧) مارون عبود : جدد وقدماء، ص١٦٠

٤٨) لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث" الفكر السياسي والاجتماعي"، ج٢، ص٢٢٢

٤٩) شفيق جبري : أحمد فارس الشدياق، ص١٩٣، ١٩٤

٥٠) سليمان جبران : المبنى، والأسلوب، والسخرية في كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق لأحمد فارس الشدياق، ص٢٤

٥١) يوسف قزماخوري : مختارات من آثار أحمد فارس الشدياق، ص١٦

٥٢) أحمد فارس الشدياق : الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٧

٥٣) أحمد فارس الشدياق : الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة، وكشف المخبّا عن فنون أوربا، ص١ :٤

٥٤) أحمد فارس الشدياق : سر الليال في القلب والإبدال، المطبعة السلطانية، الأستانة، ١٨٦٨، ص٢ :٣١

٥٥) أحمد فارس الشدياق : الجاسوس على القاموس، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٨٨٢، ص٢ :٤ ، ١٠ :٢٢

٥٦) رفاعة رافع الطهطاوى : تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، ١٩٩٣، ص٥٩ :٦٣

٥٧) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر، تونس والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط٢ ،١٩٨٦، ص٨١: ٨٧

٥٨) على مبارك : علم الدين، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، م١، ص٣١٧ :٣٢١

٥٩) بطرس البستاني : دائرة المعارف، م١٠، ص٤٣٠

٦٠) محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، دار الفضيلة، القاهرة٢٠٠٣، القسم الثاني، ج١، ص٩٩٧

٦١) محمد عبد الغنى حسن : أحمد فارس الشدياق، ص٧٢

٦٢) شفيق جبري : احمد فارس الشدياق، ص٦

٦٣) محمد أحمد خلف الله: أحمد فارس الشدياق، وآراؤه اللغوية والأدبية، ص٢٦

٦٤) هاشم ياغى : النقد الأدبي الحديث في لبنان، ص١١٠

٦٥) مارون عبود : مارون عبود والصحافة، دار مارون عبود، بيروت، ١٩٧٨، ص١٥، ١٦

٦٦) مارون عبود : صقر لبنان، ص١٩٩ :٢٠١

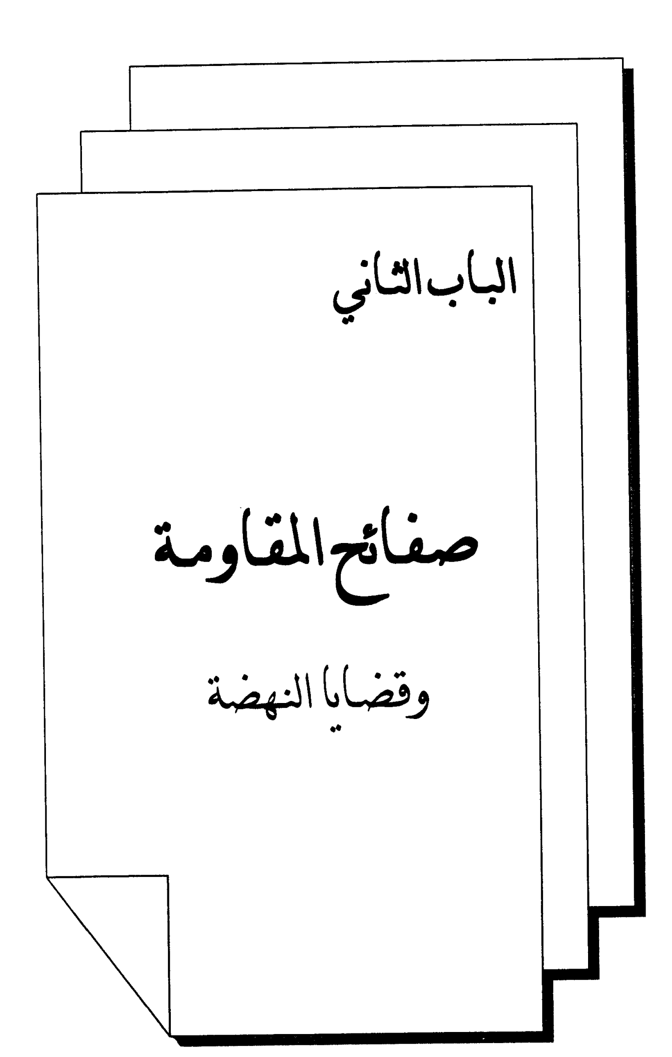
٦٧) لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث "الفكر السياسي والاجتماعي"، ج٢، ص٢٣٩ :٢٥٦ ،٢٦٠ :٢٦٨، ٢٧٠ ، ٢٨٠

٦٨) نفس المرجع : ص ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٥٨، ٢٦٨، ٢٨٠

٦٩) خالد محمد أبو الحسن : خمسة نركسي دراسة أسلوبية، رسالة دكتوراة، جامعة جنوب الوادي بسوهاج،٢٠٠١، ص٥٨ :٩٤

٧٠) صبري توفيق همام عسكر : الصراع الفكري في أدب جاهد طريف أوغلي، رسالة دكتوراة، جامعة جنوب الوادي بسوهاج، ٢٠٠١، ص٦٤ :٩٢.

٧١) ابو الحسن الماوردي : أدب الدنيا والدين، تحقيق: مصطفي السقا، سلسلة الذخائر، ع ١٢٧، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٤٥، ٤٦ .


الباب الثاني
صفائح المقاومة
وقضايا النهضة

- إن الحق عصمة كل معتصم به، وفعل الخير جنة كل من تحصن به، فإذا واظبت على حب الحق، وفعل الخير، فلا تخش شر أحد من الناس، وما عليك إذا تجني الناس عليك وأنت بريء عند الله، فعليه وحده عول، وبه أعتصم وإليه ألتجئ، ومنه أستهد والله يهدي من يشاء.

* * *

فإذا كانت الدنيا منذ خلقها الخالق لم تصف لأحد في المغارب والمشارق، ولم يهنأ بها عيش فاجر ولا بر، ولا حلّت بها ساعة إلا ومر بها دهر. فكيف الاغترار بها والارتواء بخلبها وهي تقول بلسان الحال الذي هو أفصح من لسان المقال: إني أعامل بني جميعاً على حد سوى وما لدي من ثنياً. فإن كنتم تشكون من الظلم فها أنا قد عدلت بينكم وعممت حينكم، فكلكم مرتد يوم حينه بثوب واحد، وكلكم له حشرجة واحدة عند ذوق حمامي الراصد. فمن كان سكران من حبي فليستفق من سكرته، ومن كان قد أخلد إليّ؛ فلينتبه من غرّته، وليتخلص من غمرته. لعمري إن حال الدنيا هذا مقالها، وهذا إنذارها وتعذالها، فما أحد من العرب والعجم إلا ويفهم معناها ويفطن لفحواها.

* * *

- فيا للعجب ممن يمدح وطنه ليُرجع المدح إلي نفسه مع ذم قومه وجنسه، ومما لا يعجبه شيء مما يقال إلا إذا كانت ذاته و صفاته محوراً للمقال.

* * *

- فيا حسرة على من يغتر بالدنيا الغَرور، وهو يراها في كل يوم بالأحرار تدور، وعلي الأخيار تجور. ولو دامت لأحد لم تصل إلينا، ولو استقامت في سيرها لما عاجت علينا، فلا يركن إليها إلا الغافلون، ولا يحرص عليها إلا الجاهلون .

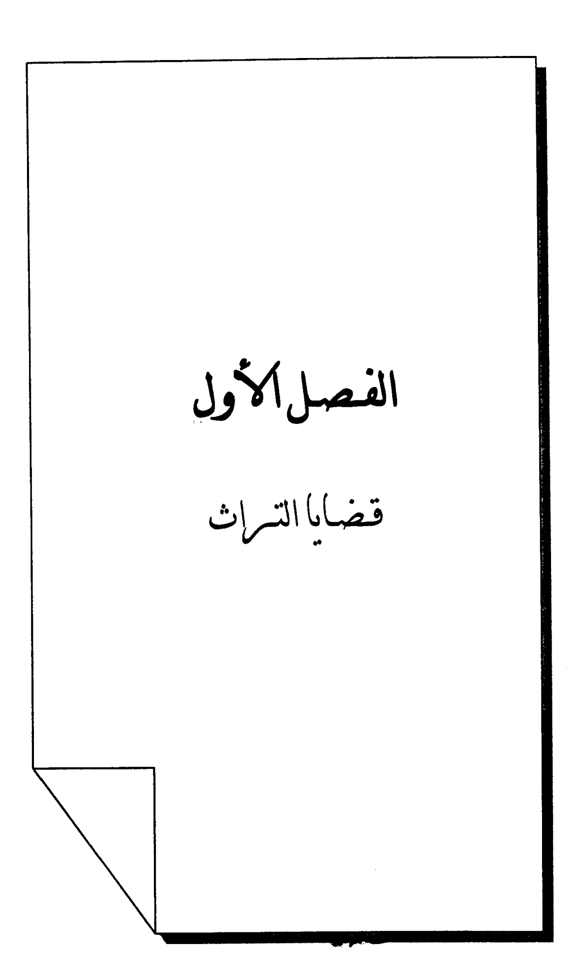
* * *

- إن مثَل الدنيا كمَثل الماء الأجاج كلما شرب منه الإنسان زاد ظمئاً. أو كالشجرة الشائكة كلما زاد فيها توغلاً زادته ارتباكاً وإدمائاً. فمن يرد أن يراها حق رؤيتها فليبعدها عن عينه، وإلا فتدخل فيها وتمنيه بحينه. فطوبى لمن تنائي عنها وتبرأ منها .

* * *

- الصحة لنفعاً لمن رشد، وخيراً لمن قصد. إذ العليل وهو ممدود على وسادة تقصر نفسه عن التمادي في فساده، وفي شهواته المنكرة، وأهوائه الموبقة. فتقوي بصيرته والمرض ناهكه، ويملك سداده والألم مالكه، ويرضي الله والناس بما هو سالكه.

**أحمد فارس الشدياق**



# الفصل الأول

## قضايا التراث

من العسير على من يشرع في تحليل البناء النسقي للفكر العربي الحديث الفصل بين قضايا التراث، والتجديد، والإصلاح، والوعي، والحرية في كتابات رواده بعامة، ومصنفات الشدياق بخاصة؛ وذلك لأن كل من هذه القضايا يمثل ركناً أساسياً في بنية فلسفة النهضة التي تبناها رواد الفكر، وزعماء الإصلاح في القرن التاسع عشر، وخلفائهم من التنويريين في النصف الأول من القرن العشرين. فإذا ما نظرنا إلي قضايا التراث سوف نجدها وثيقة الصلة بالقضايا الأخرى، فمن يشرع في التجديد كان لزاماً عليه الوقوف على الثوابت والمتغيرات، والإيجابي والسلبي فى الموروث التليد، وذلك بجانب درايته بالثقافات المحيطة به ليتسنى له انتقاء - من أكثرها تقدماً - ما يعينه على معالجة السلبيات التي حالت بين أمته، وبين النهوض بها، ثم يقوم ببلورة هذه القضية التأليفية التي تجمع بين الأصالة والمعاصرة في برنامج إصلاحي يستمد خطواته من الواقع المعيش. الأمر الذي يفسح الطريق أمامه لإعادة بناء العقل الجمعي، واجتذاب الصفوة، وإقناع قادة الرأي برسالته؛ وذلك عن طريق حلقات العلم، والصالونات الأدبية، والخطابة على المنابر، والكتابة فى صحافة الرأي؛ حتى يتم له توعية الأمة التي أضحت في ظل نقد التراث، والأخذ بالجديد، والتخطيط للإصلاح، وبث الوعي، خليقة بالحرية في الفكر والاعتقاد، وتدبير شئونها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.

وإذا ما نظرنا إلى نهج الشدياق فى تناوله لقضايا التراث سوف نجده لم يكن راديكالياً (*) متعصباً في تناوله النقدي لقضايا القديم والجديد في اللغة، والأدب، والدين، والعادات، والتقاليد، بل كان أقرب إلى الوجهة الإصلاحية في تقويمه للموروث. وقد انتهج الأسلوب الفلسفي، والمنهج العلمي في مناقشته للعديد من النظريات، والاتجاهات الغربية، وجاءت آراؤه أقرب إلى الاعتدال منها إلى التعصب، والتشيع في دعوته للتواصل مع الغرب، والأخذ من ثقافته ما يعين الأمة الإسلامية على النهوض من كبوتها، ويُمكنها من تجديد دينها، وصقل مواهب أبنائها، وتثقيف عقولهم. فلم تكن مقاومة الشدياق ثورة متمردة على الواقع بقدر ما كانت رغبة في تعبيد الأرض، وتنوير الأذهان، وإصلاح ما فسد منها وسوف تكشف السطور التالية عن اعتزازه بهويته العربية، وتمسكه بمشخصاته القومية، وهو في ذلك على العكس تماماً من الاتجاه التحديثي التغريبي - الذي ظهر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر- ذلك الذي يأس من إمكانية التجديد، وجحد كل ما يربطه بأصوله الشرقية العربية والإسلامية، وغالى في انتصاره لحضارة الغرب، ودعا إلى انتحال كل ما فيها دون قيد أو شرط.

والجدير بالإشارة أن الشدياق لم يخصص مواضع بعينها من كتبه

---

(*) يُعرف الاجتماعيون والأنثروبولوجيون وأصحاب الاتجاه الإصلاحي من الفلاسفة مصطلح الراديكالية Radicalism بأنه مرادفا للثورة التي تنشد التغير الجذري الفوري المباشر لكل الثوابت الثقافية السائدة. وهو يطلق على الاتجاهات اليسارية المعارضة للفكر السائد. أما الأحرار الليبراليون فينشدون التغيرات المرحلية البطيئة، ولا يعارضون سوى الجمود الذي يبدو في آراء المحافظين الرجعيين الذين يرفضون كل وسائل التجديد . وتأثرت آراء الشدياق في جملتها بتلك النزعة الإصلاحية التي تزعمها جرمي بنتام ١٧٤٨ - ١٨٣٢م، وجيمس ميل١٧٧٣-١٨٣٦م، وستيوارت ميل ١٨٠٦-١٨٧٣م، في الفلسفة الإنجليزية؛ تلك التي كانت تنشد الإصلاحات السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية على أساس تأليفي بين حرية الفرد والمجتمع، والصالح العام، والرؤى الشخصية والعقل الجمعي؛ وذلك بتوعية الجمهور عن طريق صحافة الرأي، والمناهج الدراسية، والبرامج التثقيفية، وتنمية الطاقات البشرية، وتوجيهها صوب التصنيع .

لمعالجة قضايا النهضة بعامة، وقضايا التراث بخاصة، بل يمكننا الوقوف عليها بين ثنايا مصنفاته اللغوية والأدبية. وتلك التي خصصها للحديث عن ثقافته الذاتية، والمقابلة بين الثقافة الشرقية العربية الإسلامية، وبين ثقافة الغرب خلال وصفه لرحلاته في أوربا، فقد ألقى بها أشتات، وشذرات متناثرة؛ إمعاناً منه في الإلغاز والتعمية والتخفي.

لذا سوف نقوم بعرض أفكاره في سياق يعرب عن اتساق بنية خطابه، ويبرز وجهته النقدية، ومقاصده الإصلاحية بغض النظر عن الترتيب التاريخي لهذه الأفكار؛ وذلك لأننا أشرنا إلى مراحل تطور خطابه في الباب السابق، وتعرضنا بطبيعة الحال للأطوار التي مر بها، وبرهنا عن ترابط أفكاره وخلوها من النكوص والاضطراب، وأوضحنا موقفه من السلطة المهيمنة على الرأي العام التابع والقائد. وسوف نحاول في الصفحات التالية الكشف عن موقفه من العقلية العربية، والكتابات التي أرادت الحط من قدرها والتقليل من دورها الذي لعبته في الحضارة الإنسانية. وسوف نبرز كذلك نهجه النقدي في إحياء التراث، ووجهته في دراسة الدين.

* * *

## النظريات العنصرية والعقلية العربية

رفض الشدياق كل النظريات العنصرية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، تلك التي راح أصحابها يقسمون العقول البشرية إلي مبدعة ومتخلفة، ومتقدمة ورجعية، ومدنية وهمجية، وحرة واعية، ومنحطة بربرية، وعلي راسها نظرية الأجناس(•) التي ميزت بين العقلية الآرية الأوربية، وبين العقلية

---

(•) يرد بعض المؤرخين نظرية الأجناس إلى سان سيمون ١٧٦٠ - ١٨٢٥م الذي ذهب إلى أن هناك أقوام مهيئين بطبائعهم لاجتياز الصعوبات التي تحول بينهم، وبين الوصول لذروة الرقي الإنساني - في حين يعجز البعض الآخر عن ذلك فيجمدون على حالهم ولا يتمكنون من الارتقاء بمجتمعاتهم. ثم ظهرت =

السامية الشرقية، وجعلت لكل منها خصائص ذهنية، وبدنية، وأخلاقية تميزها عن غيرها؛ فذهب إلى أن الفرد وليد بيئته، ومرآة ثقافته، وابن للعادات والتقاليد والتربية التي شب عليها. ويقول: (فإذا أحسنت تربية الولد حسُنت أخلاقه، وإن أرداتها ردؤت)[1] .

وبيّن أن التعصب للجنس ليس بالأمر الجديد في تاريخ الفكر الإنساني، فقد اعتقد قديماً البراهمة، والصينيون، واليونان، والرومان بأنهم خير أجناس البشر، ودونهم عبيد، ورعاع[2]، وأكد مع جون لوك ١٦٣٢ - ١٧٠٤ م على أن عقل الإنسان يولد صفحة بيضاء، وأن المدارك تتسع بموجب المعارف المتنوعة، والخبرة الحسية. ويعني ذلك: أن ليست هناك خصائص وراثية للعقلية الإنسانية تجعل بعضها خلاقاً قادراً على تشييد الحضارة، وآخر راكداً يألف الجمود، ويسعى للتدمير والتخريب[3]. وأوضح أن الفرق بين العقلية الشرقية والعقلية الغربية يبدو بوضوح في التنشئة؛ فالحكايات التي تروى للأطفال عن الجن والعفاريت، وضرورة احترام وتقديس التليد من العادات، والحكم، والأعراف، والمعتقدات في بلاد الشرق. وحديث الأم الشرقية لابنتها عن الزواج باعتباره غاية الغايات، وتربية الأولاد، والتزين والتأنق، والتفاني في خدمة الزوج على أنها الوظيفة التي خلقت من أجلها

---

=

العديد من الكتابات التي تجمع بين اليونان والرومان والفرس والهنود ،وتردهم الي أصل آري واحد، وذلك استناداً علي التشابه الموجود بين أصول لغاتهم القديمة. ومن أشهر الكتابات التي تبنت نظرية تفوق الجنس الآري كتاب "أسس القرن التاسع عشر" للأديب الإنجليزي هيوستن ستيوارت تشمبرلين١٨٥٥ -١٩٢٧ م الذي أعلي من شأن الألمان وجعلهم ذروة العبقرية، وهبط باليهود الساميين وجعلهم في درك العقلية الإنسانية . والجدير بالملاحظة في هذا المؤلف أنه يعد أولي الكتابات التي جمعت بين الجنس والديانة من جهة، والسامية واليهود من جهة أخري. ونقد أرنولد توينبي هذه النظرية، وأكد أن الحضارات قد شيدت بتعاون العديد من الأجناس "الأبيض والأصفر والقوقازي"؛ ومن ثم فالقول بأن الزنوج لم يبدعوا حضارة يصدق على البيض الذين لا ذكر لهم في سلم الارتقاء . وعليه أكد أن ليس هناك ارتباطا بين الجنس والصفات الجسمية، وبين العبقرية .

النساء؛ كل ذلك يحول بين النشء وبين التمرد على الواقع، والثورة على المألوف، والتحرر من قيد العادات الفاسدة، واستحداث وإبداع الغريب من الأفكار. وأكد أن هذا الخلل في التربية طارئ على ثقافة الشرق؛ وذلك لأن العقلية الشرقية هي التي أبدعت في الماضي وشيدت أعظم الحضارات في مصر وبابل وآشور، وذلك بفضل رقيها الثقافي ووعي أبنائها. بيد أن الجمود الذي آلت إليه الثقافة العربية هو الذي غرس في عقول أبنائها وبناتها آفة التقليد التي لم تفلح الكتاتيب، والمدارس، والكتب في القضاء عليها تماماً، ويقول: ( فإن قلت أن الأولاد تذهب الآن إلى المكاتب، وتتعلم فيها القراءة والكتابة قلت أن ما يتعلمونه في الكُتاب لا ينفي عنهم تلك الأوهام التي تخلعها عليهم أمهاتهم في البيوت، وإذا هم حفظوا كلام الله عن ظهر الغيب فما يفهمون معناه، بل المعلمون أنفسهم لا يفهمونه. فعندي أن إهمال الولد من غير تربية أصلاً خير من تربيته على هذه الأضاليل؛ لأنه إذا بقي على فطرته الأصلية جاء حوشي الفؤاد مقداماً ذا نخوة وهمة فيكون العدم هنا خيراً من الوجود )[4].

وقد أراد الشدياق بذلك ربط تخلف العقلية الشرقية بقضية حجاب المرأة، وجهلها، وعزلتها عن نبض الحياة الشاغل بالعلم والعمل، كاشفاً عن موطن الداء الكامن في عدم عناية المجتمع العربي الإسلامي - في عصر أفول حضارته – بتأهيل المعلم الأول لعقول أبنائه، ألا وهي المرأة (أماً وزوج) التي لديها القدرة على طبع الرجال وتسيسهم حسب إرادتها، وميولها ومعارفها، وأهوائها. وقد دعا الشدياق في غير موضع من كتاباته إلى ضرورة تثقيف المرأة، واعتبر ذلك الأساس الأول للمدنية التي ينشدها الشرقيون[5].

وينتقل صاحب الجوائب إلى نظرية تقسيم العقل البشري تبعاً للموقع

الجغرافي[٦](*) التي روج لها الكاتب الفرنسي برنار فونتنل١٦٥٧-١٧٥٧م. وقسم فيها العقول البشرية إلي مبدعة، وراكدة تبعاً للبيئة الجغرافية، وحرم بمقتضى ذلك التقسيم المناطق الحارة والباردة من الابتكار وخص المناطق المعتدلة به. وبيّن الشدياق أن هذه النظرية ليست من ابتكار فونتنل، بل ترد الي حكماء الإغريق. وأكد أن الموقع الجغرافي والمناخ لا يمكن التعويل عليه وحده لتفسير حركة التاريخ وازدهار الحضارات وأفولها. فبلاد اليونان على الرغم من عدم تغير أجوائها، لم تنجب بعد أرسطو فلاسفة. وأن شيشرون لم يعرف قبله مدارس فلسفية في بلاد الرومان. وأن المصريين والفينيقيين والبابليين كان لهم حضارات عريقة ثم أفلت رغم استمرار اعتدال أجوائها، وامتياز موقعها، في حين أن الأماكن التي تتميز بهذه الأجواء في النصف المقابل من الكرة الأرضية لم يكن لها إسهاماً في سلم الارتقاء الحضاري. ويعني ذلك أن البيئة الثقافية هي التي تنتج الحضارات وأن قادة الراي في كل العصور هم الذين يقودون مجتمعاتهم الي الرقي. وأن قدرتهم على تحدي معوقات التمدن هي القوة الدافعة لعجلة الحضارة[٧]، ويقول: (نعم إن للهواء تأثيراً إلا ان تأثير الحكومة اشد، واكثر من ذلك تأثير الحكومة والديانة معاً. وكل شئ يتغير مع تمادي الزمان فلعل أهل امريكا يأتون حيناً من الأحيان الي أوربا ليعلموا الإفرنج العلوم والصنائع )[٨].

---

(*) ترد نظرية تقسيم الأذهان على أساس جغرافي الي أبقراط نحو ٤٦٠ -٣٧٧ ق.م الذي ربط بين أثر البيئة على السمات الجسمانية، وبين الأنشطة البدنية والعقلية أيضا. ومن هذا المنطلق جعل سكان الجبال يتسمون بالشجاعة وقوة الاحتمال، أما سكان الوديان فهم أميل للبدانة والبلادة، والابتعاد عن روح المغامرة. وقد نحا نحوه معظم فلاسفة اليونان الذين أعلوا من شأن الإغريق على دونهم من البشر. وقد ذهب الي مثل ذلك ابن خلدون في مقدمته حيث حديثه عن "المعتدل من الأقاليم والمنحرف، وتأثير الهواء في ألوان البشر" التي خص فيها المدنية والعمران بسكان المناطق المعتدلة. أما البقاع النائية فهي أبعد ما تكون عن الحضارة والتمدن بقدر بعدها عن الاعتدال المناخي والجغرافي . وقد قوبلت هذه النظرية بالنقد من قِبل علماء الأنثربولوجيا وعلماء الأجناس البشرية؛ ذلك فضلا عن فلاسفة التاريخ المعاصرين وعلي رأسهم أرنولد توينبي .

ويبدو من طرح الشدياق النقدي السابق لهاتين النظريتين انه اول من وضعهما على مائدة التساجل في الثقافة العربية الحديثة. وانه قد سبق ارنولد توينبي ١٨٨٩ - ١٩٧٥ م في نقضهما، ويتضح ذلك في تماثل آرائهما. فقد أكد توينبي في كتابه "تاريخ البشرية" على ان قانون (التحدي والاستجابة) هو الذي يحرك الحضارات إلي السطوع او الأفول، وأن الدين، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والمعارف العامة هي التي تشكل عقول الفلاسفة وقادة الرأي، لا السلالة الجنسية ولا البيئة الجغرافية [٩]: ( أن البيئة وحدها لا يمكن أن تكون السبب الرئيسي لتلك الحركات الحضارية التي أيقظت الإنسانية من سباتها الراكد، ورفعتها الي مستوى المجتمعات البدائية؛ ثم مضت بها مناصرة الحضارة قدماً خلال ستة آلاف السنة الماضية )[١٠].

وتجدر بنا الإشارة إلي أن رفاعة الطهطاوى قد تعرض إلي قضية العلاقة التي تربط بين الثقافة والتمدن - في معرض حديثه عن ضرورة الأخذ عن أوربا وسمات الشرقيين والغربيين - . فبيّن أن تحول العقول البشرية من طور العلوم يرد الي المعارف، والأعراف، والعادات والتقاليد وما إلي ذلك من أسس العمران. وأنكر وجود أي خصائص تميز البشر عن بعضهم جنسية كانت، أو دينية، أو إقليمية جغرافية[١١].

والذي يميز كتابات الشدياق عن الطهطاوى في هذا السياق هو أن صاحب الجوانب قد تناول هاتين النظريتين تناولا مباشراً، وكان اكثر وعياً من الطهطاوى بخلفياتهما العنصرية. ونجد علي مبارك على الرغم من تأكيده على أثر البيئة الجغرافية والأجواء في نشأة المجتمعات وطباع البشر، وأخلاقهم، وميولهم، وتقاليدهم، نألفه يؤكد على البعد الأنثربيولوجي حيث البنية الثقافية للمجتمع التي تؤثر في حركة التاريخ. فالعامل الأساسي عنده في ارتقاء الإنسان وتطور فكره هو مدي قدرته على تحقيق أهدافه وسد احتياجاته في ضوء الواقع المعيش والإمكانات المتاحة له. وصرح بأن التربية

هي التي تؤهل العقول للتمدن أو تقعدهم عنه[١٢].

ويتضح من هذه المقابلة بين رأي الشدياق، ورفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك أن جميعهم أراد إثبات أن العلم لا وطن له، وأن الارتقاء والمدنية ليسا حكراً على جنس، أو قوم. وأن بلوغهما ليس بالأمر العسير إذا ما قومت البرامج التربوية والمؤسسات التعليمية، وتهيأ العقل الجمعي للاتصال بحضارة الغرب التي تمثل ذروة حلقات تطور الفكر الإنساني.

وعندي أن غايتهم من هذا الطرح هو بعث الأمل في جسد الأمة الخامل، وشحذ القرائح لتجديد بنيتها المعرفية لمواصلة إبداعاتها كسابق عهدها، والدفاع عن أصالة الشرق العربي الإسلامي، وإثبات حقه في الوجود، والتفاعل مع الأغيار بمنطق حوار الأنداد الذين يطلبون المعارف الإنسانية التي ينتقل لوائها من أمة إلي أمة تبعاً لمقومات النهوض وعوامل الإخفاق.

كما يمكننا أن ندرك أن مقاومة الشدياق في هذه القضية كانت تجاه تعصب الغرب وكبر أدبائه العنصريين الذين أرادوا تنصيب بني جنسهم على عرش العالم الذي يجب على شعوبه أن تدين لهم بالتبعية والولاء، أي أنه رفض أن يكون عبداً بربرياً بمنظور الغربيين منتصراً لهويته وحقه في الوجود.

### آليات إحياء التراث

لقد رفع الشدياق شعار "ليس كل قديم نافع وليس كل جديد ضار"، واتخذ من هذه المقولة القاعدة التي انطلق منها إلى نقده الفكر العربي الإسلامي الموروث . فذهب إلي أن كتب التاريخ العربي شاغلة بالأكاذيب، والتفاهات، ونوادر الصعاليك، وأخبار الملوك، ذلك فضلاً عن الخرافات التي تروى على أنها واقعات. ورد ذلك الي تقاعس المؤرخين عن فحص الروايات التي يكتبونها، وعجزهم عن تفسير الأحداث وتبرير الوقائع التي يدونونها. وجهلهم بأصول المنهج السردي التاريخي الذي يُعني بإبراز سمات العصر

وثقافة المجتمع. لذا يري ضرورة عرض كتب التاريخ العربي الإسلامي على مائدة النقد، وانتقاء منه المعقول والنافع فقط لأنه في رأيه هو وحده الجدير بالإحياء[١٣].

وأخذ الشدياق على بعض المؤرخين؛ ومنهم بشير الشهابي - الذي كان يرمز له باسم بعير بيعر - كتابتهم التاريخ من منظور ذاتي تبعا للهوى، الأمر الذي نأى بهم عن الواقعية والموضوعية. ومثل ذلك ما جاء في تاريخ الشهابي من تعظيمه للفرنسيين، وتقييمه لحملتهم على الشرق ومراميها. وادعائه بأنها جاءت إلي بلادنا لتثقيف عقول أبنائها، وتحريرهم من قيد العبودية، الأمر الذي يتنافى تماماً مع الواقع، ويقول صاحب الفارياق في ذلك: ( ومن ذلك اليوم نُظرت سفينة في البحر ماخرة فظُن أنها بارجة قدمت من أحد مراسي فرنسا لتحرير أهل البلاد، لكنه عند التحقيق ظهر أنها إنما كانت زورقاً مشحوناً ببراميل فارغة، وكان سبب قدومه للاستقاء من عين كذا. فإن من شأن الكبير أن يبدو للعين عن بعد صغيراً لا عكسه. قيل أن الإنسان إذا أعطي نفسه هواها رأي الشيء بخلاف ما هو عليه)[١٤].

ويستطرد صاحب الجوائب موضحاً أن دعوته لتنقية الكتابات التاريخية وتثقيفها لا يعني أبداً إهمال المؤلفات الأدبية الوصفية التي تُدرج في باب أدب الرحلات، أو السير الذاتية؛ وذلك لأنها تعبر عن قراءة أصحابها للتاريخ. وأن إهمال هذه الدراسات يحول بين الخلف، وبين التعرف على بنية أذهان قادة الفكر والأدب من السلف. بيد أنه يؤكد على ضرورة الفصل بين الكتابات العلمية التاريخية التي يمكن التعويل عليها في البحث والدرس، وبين هاتيك الكتابات الأدبية التي تحمل الطابع الذاتي لأصحابها. وأشاد بجهود الغربيين في هذين الفنين، وسيما الشاعرين الفرنسيين لامارتين، وشاتوبريان[١٥].

ويتفق الشدياق في نقداته للكتابات التاريخية مع الأبحاث المعاصرة التي نادت بضرورة فصل السير الشعبية، والملاحم الأدبية عن الكتابات التاريخية؛

وذلك لبعدها عن الواقع.الأمر الذي يستوجب معه عرض الكتابات العربية المبكرة على مائدة النقد؛ وذلك لابتعادها عن الروح العلمية في تدوين الوقائع وتعصب أصحابها لذواتهم وذويهم. ذلك فضلاً عن سطحيتها واهتمامها بسفاسف الأمور، وعجزها عن تكوين نظرة كلية شاملة للسمات الثقافية التي يؤرخون لها. أضف الي ذلك تأثر أصحابها بالصراعات السياسية والمذهبية التي ماج بها العصر الأموي والعباسي. وكذا الزيادة، والحذف، والتحريف الذي أصاب بعضها بقصد، أو عن غير قصد[١٦]. وتناقض بعضها مع البعض الآخر تبعاً لاختلاف الروايات، وتباين أجناس وملل المؤرخين[١٧].

ويبدو أن الشدياق قد تأثر في دعوته لنقد الكتابات التاريخية بالمدرسة العقلانية الحديثة الذي تزعمها فولتير- وقد أشار إلي ذلك في غير موضع من كتابيه "الواسطة" و"كشف المُخبّا" - إذ صرّح باعتماده على كتابات فولتير[*] في استقاء بعض المعارف التاريخية الخاصة بنهضة أوربا[١٨]. وتتلخص أهداف هذه المدرسة في ضرورة عناية المؤرخين بإبراز الأوضاع الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والفلسفية، والأدبية عند تناولهم أي عصر من العصور، أي صبغ الأحداث التاريخية بالصبغة الإنسانية الأنثروبولوجية.

---

(*) لقد كتب فولتير بعض المصنفات التاريخية التي تحمل طابع حركة التنوير حيث الاهتمام بالنواحي السياسية لإثبات أن الاستبداد وقمع الحريات يعد من معوقات التقدم. وأن التعصب الديني والمذهبي يحول بين تطور العقل البشري، وبين الروح العلمية. وان خلو المجتمعات من العدالة يسوقها الي الهمجية و صراع الطبقات؛ ويبدو ذلك في كتابيه "عصر الملك لويس السادس عشر" الذي ظهر عام ١٧٥١م، و "مقالة في سلوك الأمم وروحها" الذي ظهر عام ١٧٥٦م. وتبدو أهمية الأخير في ابتعاده عن النزعة العنصرية؛ إذ ذهب المؤلف فيه إلي أن الحضارة الإنسانية متواصلة في حلقات مترابطة. واعترف بإسهامات المسلمين العرب في هذه الحضارة . وتجلت سمات المدرسة العقلية التي أرسي قواعدها فولتير في كتابي تلميذه آيتين دي كونديلاك ١٧١٥ - ١٧٨٠ م "التاريخ القديم" و"التاريخ الحديث". وقد تأثر الشدياق بنظرية فولتير في تناكح الأفكار، وتلاقح الحضارات، وحملته على الخرافات والأكاذيب التي زج بها المؤرخون في الكتب التاريخية .

ولا غرو في أن المقدمات النقدية التي جعلها الشدياق السبيل لإحياء التراث تؤكد وعيه برسالته التنويرية من جهة، وحرصه على تطبيق قاعدة الانتقاء في دراسة التراث العربي الإسلامي من جهة ثانية، وسعيه إلى نقد ما يعوق التأليف بين القديم والجديد من جهة ثالثة[١٩]، ومقاومته لسلطة الماضي من جهة رابعة .

وقد ذهب إلي مثل ذلك رفاعة الطهطاوي في كتبه "أنوار توفيق الجليل" ١٨٦٨ م، و"القول السديد في الاجتهاد والتقليد" ١٨٧٠ م، و"نهاية الإيجاز في سيرة أهل الحجاز" ١٨٧٤ م ؛ إذ عول على المنهج العقلي في دراسة التاريخ بعامة، والسيرة المحمدية بخاصة. وذلك في نقد الروايات واستبعاد غير المعقول فيها. وعنايته بإبراز ملامح عصر النبيﷺ وسماته الاجتماعية، والسياسية، والثقافية. وإعماله النقد في تناوله كتابات المستشرقين الطاعنة في شخص النبي ﷺ، وسنته، وعلي رأسها مسرحية "محمد" لفولتير، وكتاب "روح الشرائع" لمونتسكيو. ذلك فضلا عن إعرابه عن حاجة كتاباتنا الموروثة للمنهج النقدي لينقيها مما علق بها من الأضاليل والخرافات[٢٠].

وعلي عين الدرب سار خير الدين التونسي[٢١] في خطبة كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، وعلي مبارك في موسوعته "الخطط التوفيقية" التي ظهرت عام ١٨٨٩ م، وتعد بحق أعظم الكتابات التاريخية الحديثة في الثقافة العربية؛ وذلك لتوافر فيها جل قواعد البحث العلمي والروح الفلسفية الناقدة، والعين الواعية الفاحصة المنقحة[٢٢] .

ويتضح من هذا التآلف بين آراء رباعي النهضة العربية أن جميعهم اتخذ من المنحى النقدي العقلي الفرنسي سبيلاً لدراسة التاريخ باعتباره الوعاء الحاوي لجل التراث العربي الإسلامي؛ إيماناً منهم بأن الكشف عن تهافت الروايات، وكذب الأحداث التي تستند إليها عشرات المعتقدات، والأعراف، والمفاهيم الفاسدة أيسر من مهاجمتها مباشرة؛ وذلك لأنها راسخة في العقل

الجمعي رسوخ العقيدة. وقد مكنهم ذلك المنحي من فضح العديد من الأباطيل الموروثة التي كانت تحول بين الرأي العام التابع، والأخذ بالأساليب الحديثة في التفكير، وتمكين العقلية العربية من اللحاق بالمدنية الغربية والزود عن الأصيل من تراثها والدفاع عن الأصيل والطريف، والثوابت العقدية التي تؤكد وجود هويتهم وعراقة مشخصاتهم.

ولم تقف كتابات الشدياق عند الدعوة لنقد المصنفات التاريخية فحسب، بل وضع خطة دقيقة لإحياء التراث بدأها بحثه النساخ، والمشتغلين بالطباعة، والمصنفين بضرورة اتباع المناهج العلمية في ضبط وتحقيق متون المخطوطات. ونادي بضرورة تشكيل هيئة علمية لضبط الكتب التراثية المطبوعة على أن تفوضها الحكومة في مصادرة ومنع المطبوعات غير المحققة من التداول؛ حتى لا تزيف وعي الجمهور بتراثه، ويتمكن الدارسون في الوقت نفسه من وضع أبحاثهم على أسس علمية دقيقة. وبيّن أن التحريف الذي أصاب العديد من كتب التراث العربي الإسلامي يرجع إلي عدة أسباب :-

**أولها:** غيبة المصادر الأصلية للمؤلفين التي تمكن من تحليل خطوطها ومقارنتها بالنسخ المتداولة وإثبات الصحيح منها والزائف.

**وثانيها:** عدم عناية العباسيين بتعلم طرق الطباعة ودرجها ضمن صنائعهم، ولا سيما بعد فتح الصين.

**وثالثها:** تعمد بعض النساخ الدس والتأويل تبعاً للهوى والتعصب، ويقول: ( فلو أن الدولة العباسية عرفت مثلا أن أهل الصين كانوا يحسنون الطبع لحرصت على نقل هذه الصنعة إلي ممالكها، فكنا اليوم آمنين مما وقع في الكتب الجليلة من تحريف النساخ. فلا هي عنيت بطبع الكتب، ولا وضعت قانوناً لنسخها، واستمر هذا التحريف إلي يومنا هذا فكان من الواجب على كل دولة من الدول الإسلامية أن تضبط هذه الحرفة الخطيرة فلا تأذن في

تداول كتاب إلا بعد تصحيحه ومقابلته. وهذا الفساد أفشي ما يكون الآن في الأستانة ... فياله من إهمال وإغفال، ويا لها من حال اختلال واعتلال مع أن إصلاحها أيسر ما يخطر بالبال )[٢٣].

وينتقل الشدياق إلي قضايا اللغة باعتبارها من الثوابت التي يجب على قادة الفكر طرحها على مائدة النقد لإحياء إيجابياتها واستبعاد مواطن التقليد فيها. فبيّن أنه على الرغم من تيقنه من أصالة اللغة العربية وقدرتها على استيعاب كل الوافد والمستحدث من الثقافات الأخرى، إلا أنه يؤكد أن ذلك لا يمكن إثباته إلا بإحياء بنائها وبنيتها، وتجديد نهوجها في النحت والتعريب والاشتقاق، وتحديث أساليبها وقوالبها في الشعر والنثر[٢٤]. وحث الباحثين على عقد دراسات مقارنة بين الآداب العربية والأجنبية. ذلك فضلاً على الوقوف على المعاجم التليدة بتحليل مفرداتها وتطور دلالاتها[٢٥] . واكد على ضرورة إنشاء مجمع لغوي على غرار المجمع الفرنسي، ومن أقواله في ذلك: (وكان بودي لو تنتظم جماعة من الأدباء لاختراع ألفاظ تسد مسد الألفاظ العلمية والإصلاحية التي نجدها في كتب الإفرنج)[٢٦].

والجدير بالذكر في هذا المقام أن الشدياق كان له السبق في تفعيل ما دعا إليه، ويبدو ذلك في دراسته الرائدة عن الإعجاز البياني للغة العربية، ودقة قواعدها النحوية والصرفية، وغزارة مفرداتها، وذلك في كتبه "غنية الطالب ومنية الراغب" ١٨٧١م ، و"الجاسوس على القاموس" ١٨٨١م، و"سر الليال في القلب والإبدال" ١٨٨٤م. بالإضافة إلي العديد من الدراسات المقارنة بين اللغة العربية والفارسية والتركية والإنجليزية والفرنسية، وذلك في كتبه "الباكورة الشهية في نحو اللغة الإنجليزية" ١٨٣٦م، و"المحاورة الأنسية في اللغتين الإنجليزية والعربية" ١٨٤٠م ، و"سند الراوي في الصرف الفرنساوي" ١٨٤٣م، و"كنز اللغات" ١٨٧٦م. أضف إلي ذلك طبعه عشرات المصنفات اللغوية والأدبية والفلسفية في مطبعة الجوائب منذ عام ١٨٦٥م.

ذلك فضلاً عن إبداعاته الفريدة في إعادة توظيف أدب المجون في قالب رمزي إصلاحي لم يسبقه إليه أحد في الدراسات العربية الحديثة. وتجديده فن المقامة واستحالته إلي حكايات متعاقبة للنقد والتوجيه والإرشاد. وإثرائه السرد النثري القائم على الحوار. وتوظيفه الشعر لهذا الغرض أيضا؛ وتشهد بذلك الأشعار التي ساقها في كتابه "الساق على الساق" - كما بيّنا في الباب السابق -، وتحديثه فن المقال الصحفي الذي أضحى بفضله رائد صحافة الرأي في الثقافة العربية. وتعبر عن ذلك مقالاته السياسية، والاجتماعية، والأدبية في "الجوائب".

وصفوة آراء الشدياق في قضية إحياء التراث قد أعرب عنها في قوله: (ولا تكن كمن ينفق زيته في الليالي سهراً على ذكر الأعصر الخوالي، فحسبك من آثار الزمن الحاضر ما يلهيك عن أذكار الغابر، إلا أن تريد بذكر الماضي عبرة تحض على اصطناع مبرة. واللبيب من استفاد علماً وحكمة من كل ما يمر عليه ويذكر بين يديه، ولا يشتغل بما لا يعنيه، ولا يطلب ما يشقيه. والسلام على من اتبع هذه النصيحة وتوخي المقاصد الصحيحة)[٢٧].

ويعني ذلك أن الشدياق أراد ربط الحاضر بإيجابيات الماضي؛ وذلك بتوجيهه إحياء وجهة إصلاحية عملية تسعي إلي مقاومة الجمود والتقليد. وقد أكدت ذلك معظم الكتابات النقدية التي وقفت على آثار الشدياق في ميدان اللغة والأدب. فوصفه الأمير شكيب أرسلان بأنه إمام اللغة، وفارس ميدان الإنشاء[٢٨]. وذهب كلاً من جرجي زيدان، وحسن السندوبي، ومارون عبود، وعمر السوقي، وأنيس المقدسي، ومحمد عبد الغني حسن إلى أن الشدياق كان مجددا في إحيائه للغة العربية وآدابها، وأن دفاعه عن أصالتها تجاوز لجاجة الخطباء إلي براهين الحكماء وأسانيد العلماء؛ وذلك بمصنفاته الرائدة التي لا يمكن إنكار أثرها في تطوير المعاجم العربية والقوالب النثرية

والأغراض الشعرية والمساجلات النقدية[٢٩]. ذلك فضلا عن عنايته بتوجيه الأدب وجهة إصلاحية لتقويم المجتمع، والكشف عن الفاسد من عاداته وتقاليده، والضار في العقل الجمعي من خرافات وأوهام[٣٠].

وعلي الرغم من اهتمام رفاعة الطهطاوى، وعلي مبارك، وبطرس البستاني بإصلاح حال اللغة العربية، وتجديد أساليبها، إلا أن التاريخ يثبت أن جهودهم كانت متواضعة إذا ما قورنت بإسهامات الشدياق في هذا المجال. فقد أكتفي رفاعة بدعوته إلي تجديد الأساليب اللغوية، والابتعاد عن الألفاظ الغريبة في النظم والنثر؛ وذلك ليتسنى لها التعبير عن العلوم الوافدة من الغرب عن طريق الترجمة والتعريب. وإعرابه عن استيائه من فرقة اللسان العربي، وذيوع اللهجات المحلية في المكتبات والدواوين. وحظّر من التمادي في ذلك لأنه سوف يحول بين الجمهور وبين الاطلاع على تراثهم التليد، وسيضعف من بيان النشء وقدرتهم على التعبير بالفصحى. ويحول بين المسلمين وبين الوقوف على دلالات الذكر الحكيم. وقد مج أيضاً طرائق شيوخ الأزهر في الكتابة، وسيما تلك التي تُعني بالتعليقات والشروح، الأمر الذي يصعب معه متابعة الموضوع الرئيس للمُصَنف. وأمل أن ينتحل كُتاب العرب المنحي الفرنسي من حيث وضوح المعاني، وسيما في الموضوعات العلمية[٣١] .

أما جهد علي مبارك فيتمثل في حرصه على تعميم التعليم في المدارس الأميرية باللغة العربية، وإنشائه مجلة "روضة المدارس" للرفع من مستوي النثر العربي، تلك التي أضحت على يد رفاعة الطهطاوي من أوائل المجلات التي تجمع بين الأدب والعلم في الأسلوب العلمي المتأدب. وكذا إنشائه دار الكتب لمد المتعلمين بما يلزمهم من المعارف المطبوعة والمخطوطة. والحفاظ في الوقت نفسه على الذاكرة العربية من الضياع. وإنشائه دار العلوم لرفع مستوي كفاءة معلمي اللغة العربية وآدابها[٣٢].

وإذا ما استعرضنا جهود البستاني في إحياء اللغة العربية وآدابها سوف نجدها تتمثل في إنشائه "المدرسة الوطنية" التي عُنيت بتدريس اللغة العربية وآدابها للبنانيين بعامة، دون التقيد بمذاهبهم أو طوائفهم، كما هو الحال في مدارس الإرساليات والإبريشيات. ذلك فضلاً عن مجلة "الجنان" التي دافع خلالها عن أصالة الآداب العربية، ودعا فيها لتجديد شتي نواحيها. وقد عُني كذلك بتحديث المعاجم العربية؛ فوضع معجمه الشهير "محيط المحيط" ثم "قطر المحيط"، وأضاف على مفرداتهما العشرات من الألفاظ الحديثة التي قام بتعريبها، أو بنحتها، أو اشتقاقها، وقد نحا في وضعهما المنحي الموسوعي للمعاجم الأوربية. أما ريادته في ميدان المصنفات الموسوعية فتبدو في الموسوعة الموسومة باسمه، وحاول خلالها إلقاء الضوء على علماء العرب في شتي الميادين، وكذا الفنون والمعارف التليدة والحديثة؛ وذلك لتثقيف العوام والمتخصصين على حد سواء[٣٣]. وكان له أيضاً إسهاماً في ميدان الترجمة والتعريب؛ وذلك بمشاركته في ترجمة الكتاب المقدس إلي العربية لتحل اللغة القومية محل السريانية التي كانت تُقام بها الطقوس الكنسية.

ويتضح مما تقدم أن الشدياق لم يكن محافظاً في جعله إحياء التراث العربي القاعدة التي ينطلق منها صوب التجديد والتحديث، بل كان أكثر تفهماً للواقع وثقافة العقل الجمعي. وأشد حرصاً علي إثبات هويته ومشخصاته، وحقها في الوجود، والحفاظ عليها من حملات التغريب التي أرادت طمسها ومحوها باسم التمدن. شأنه في ذلك شأن مجددي عصره الذين رفضوا الفناء في الغرب، واضطلعوا برسالة الإصلاح، وآمنوا بحوار الحضارات، وتسلحوا بالمعارف الحديثة التي تؤهلهم لخوض غمار تصاول الثقافات المحتوم .

علي الرغم من شعور الشدياق بالاغتراب في ظل عنت الموارنة وتعصبهم الملّي، ومعاناته النفسية من عسف بطاركتهم الذين صرعوا أخاه أسعد - كما أشرنا - لم ينكر أهمية الدين للفرد أو المجتمع، بل جحد كل أشكال السلطة الدينية، والقيود المذهبية التي تحول بين الفرد وبين حريته في الفكر والاعتقاد، والبوح بتشككاته ونقداته للتعاليم التي فُرضت عليه بموجب انتسابه لأسرة يهودية، أو مسيحية، أو إسلامية . وقد أراد من ذلك بناء الدين في الفرد والمجتمع على القناعة العقلية بالعبودية لله، وليس العادة الموروثة للتعاليم التي وضعها الكهنة وخلطوا فيها بين المقدس والمدنس، فباتت راسخة في العقل الجمعي دون أي أثر إيجابي لها في تقويم الأخلاق، وإصلاح المجتمعات، والنهوض بالثقافات ويقول: (ضرورة وجود الدين لكل من السائد والمسود، والرئيس والمرؤوس، ولو سلم لهم بأن الكيسي وأهل المعارف والأدب غنيون عنه بما فطروا عليه من حسن الأخلاق، أو حسنوا به إملاءهم من مطالعة الكتب. لم نسلم بأن الرعاع الذين هم الجمهور الأعظم في كل البلاد غير مفتقرين إلي دين يردعهم عن الشرور والمعاصي، ويحثهم على فعل الخيرات، ولولا ذلك لأكل القوي الضعيف، فإن قلت: كيف يأكله والحاكم من ورائه؟ قلت: ليس في كل الأمور يمكن استحضار الحاكم أو الاستغاثة به ... فكم من قضية جرت بين الناس وفاتت اجتهاد أهل السياسة والإيالة، لكن إذا كان الناس يستحضرون خالقهم في السر والعلن، ويخافون عقابه، ويرجون ثوابه، كان لهم بهذا أعظم رادع ووازع. فاتصاف أمة بعدم الدين من أعظم ما يهين شرفها، ويخفض قدرها)[٣٤].

ويفصل الشدياق بين الدين باعتباره التعاليم الشرعية والأخلاقية المقدسة التي تنزلت على أنبياء الله ورسله لهداية البشر ونشر السلام بينهم، وبين تأولات الكهنة لهذه النصوص وتحريفها لإرضاء السلطة السياسية تارة،

والمنافع الشخصية تارة ثانية، والإرادة البابوية تارة ثالثة، الأمر الذي جعل من أسفار التوراة وإصحاحات العهد الجديد سياقاً مضطرباً غير متماسك البنيان، وشاغل بالأكاذيب والضلالات والأساطير والخرافات التي جعلت من انبياء الله الأطهار أفاقين وداعرين، ومن رسل السلام أبواقاً للحرب، ومن آيات الرحمة آليات للعنف والتجبر والإرهاب، ويقول: ( وعندهم أن إهلاك نفس غيرة على الدين يكسبهم عند الله زلفى وقد تمسكوا بظاهر أقوال من الإنجيل فيما رأوه موافقاً لغرضهم وزائداً في جاههم وسلطانهم. فيقولون أن المسيح بقوله "ما جئت لألقي على الأرض سِلما لكن سيفا" إنما رخص لهم في إعمال هذه الأداة في رقاب الناس رداً لهم إلي طريق الحق. وقد نبذوا وراء ظهورهم خلاصة الدين وجوهره ونتيجته؛ وهي الألفة بين جميع الناس والمحبة والمساعدة وحسن اليقين بالله تعالي. وما صعب على من زاغ وعمي عن الحق أن يستخرج من كل كتاب وحياً كان أو غير وحي ما يوافق غرضه وعقيدته، فإن باب التأويل واسع. أيجوز الآن لأمير الجبل إذا شاخ ولم يعد التدثر بالثياب يدفئه أن يتكوي ببنت عذراء جميلة، أي يتدفأ بها ويصطلي بحر جسدها كما فعل الملك داود. أم يجوز له إذا حارب الدروز وانتصر عليهم أن يقتل نساءهم المتزوجات وأطفالهم ويستحي ابكارهم لتفجر بهن فحول جنده كما فعل موسى بأهل مدين على ما ذُكر في الفصل الحادي والثلاثين من سفر العدد. أم يجوز له أن يتزوج بألف امراة ما بين ملكة وسرية كما فعل سليمان. أم يجوز لأحد من القسيسين أن ينكح زانية ويولّدها النغول كما فعل النبي هوشع. أم يسوغ لأحد من الولاة أن يقتل من أعدائه كل رجل وكل امراة وكل طفل رضيع، كما فعل شاول بالعمالقة عن أمر رب الجنود. حتى أن الرب غضب عليه لعدم قتله خيار الشاء

والأنعام، ولإبقائه على أجاج ملك العمالقة وندم على انه ملّكه على بني إسرائيل فقام صمويل وقطّع الملك قطعاً أمام الرب في جلجال.(*) هذا واني قد قرات في فهرست التوراة المطبوعة في رومية في حرف الهاء ما نصه ينبغي لنا (أي لأهل كنيسة رومية) أن نهلك الهراطقة (**)، أي المبتدعين او المشاحنين. استشهدوا على ذلك بما كان يجري بين اليهود وأعدائهم من القتال، والفتك، والاغتيال على ما سبق ذكره. فإن يكن دين النصارى يحلل قتل الرجال والنساء والأطفال، والفجور بالأبكار من النساء، ويبيح التوثّب على عقار الغير من دون دعوة إلي الدين، بل مجرد عتو وظلم كما كان يحلله دين اليهود. فلأي سبب نسخه إذاً وأبطل أحكامه. لكن دين النصارى مبني على مكارم الأخلاق. وغايته من أوله إلي آخره إبقاء السِلم بين الناس

---

(*) جاءت آية السيف في إنجيل متي، الإصحاح العاشر، الآية ٣٤ . وجاءت وقعة داود مع الفتاة التي أراد أن يتدفأ بها في سفر صموئيل الثاني، الإصحاح الحادي عشر، الآية ٢: ٤ . وجاءت حادثة موسى في سفر العدد، الإصحاح الحادي والثلاثون، الآية١٠ :١٢ و١٨. وجاء الحديث عن عدد نساء سليمان الألف في سفر الملوك، الإصحاح الأول، الآية ٣ . وجاءت قصة نكاح هوشع للزانية في سفر هوشع، الإصحاح الأول، الآية ٢. وجاءت قصة مذبحة شاول في سفر صموئيل الأول، الإصحاح الخامس عشر، الآية ٣. وقد جعل الشدياق فارياقه في هذا النص يستخدم ما نطلق عليه الإشارة الإحالية. وقد أراد من ذلك نقض هذه الأسفار والتشكيك في مصداقيتها؛ لأن جميعها يخالف جوهر الدين ومبدأ التسامح العقدي الذي حثت عليه الرسالات الإلهية، وفضح مواطن التحريف في الكتاب المقدس. أما أسلوب الحوار الذي صاغ به آراءه فهو نهجه في كل أطوار كتاباته، وليس قاصر على كتابه " الساق على الساق"، بل نجده في "الجوائب" أيضا .

(**) الهرطقة **Heresy** وهي كلمة يونانية الأصل، وتعني المروق أو الإلحاد أو الخروج عن الديانة السائدة. وتنظر الكنيسة الكاثوليكية إلي مخالفيها على أنهم مارقون يستوجبون العقاب، الأمر الذي برر إدانة المجامع للخارجين على رأي الكنيسة في طبيعة المسيح بداية من مجمع نيقية ٣٢٥م حتى مجمع خلقدونة ٤٥١م . وقد اشتد البابوات في معاقبة المارقين في العصر الوسيط؛ بداية من عام ١٠٥٤م إلي أخريات القرن الرابع عشر. أما الهرطقة بمعني مخالفة سلطة الكنيسة فتبدو في وصف الكنيسة الرومانية جميع الكنائس الأسيوية بالهرطقة عام ١٥٥م عقب مخالفة أساقفتها لها في الاحتفال بعيد القيامة. وتعاقب الأرثوذكسية المارقين والمجدفين الهراطقة بالحرمان الذي يقضي بسقوط كل حقوق المهرطق كمواطن مسيحي في الدنيا، وطرده من الملكوت، ورحمة الرب والطوبي الأبدية في الآخرة .

وحثهم على الإصلاح والخير. وإلا فلنرجع يهودا )[٣٥].

وقد بيّن الشدياق في غير موضع من كتابه "الساق على الساق" ان الشرور والحروب الطائفية لا ترد إلي قوة الوازع الديني، بل ترجع إلي جهل القائمين على الدين بأصول العقيدة من جهة، وتعمدهم خلط الدين بأمور السياسة م ن جهة ثانية، وخطأ المترجمين ودس المحترفين من جهة ثالثة. ويستشهد على ذلك بهاتيك القصص البشعة، والجرائم غير الإنسانية التي ارتكبت على يد الأنبياء في العهد القديم[٣٦]. فيري الفارياق أن من غير المعقول أن يأمر نبي بقتل الأطفال، والتنكيل بالأبرياء، ونهب الثروات، وانتهاك الأعراض في قتاله مع أعداء الرب. وأن من الحمق التسليم بأن الله قد أمر ملوك[٣٧] بني إسرائيل باجتياح العالم. أو تجليَ لقساوسة الغرب ليحرضهم على اجتياح الشرق بأسم الصليب[٣٨]. أو دعا الطوائف المسيحية في لبنان لقتال بعضهم بعضاً باسم المسيح. أو حث بطاركة المارونية على تعذيب الهراطقة، والتنكيل بمن ينتقل من ملّة إلي ملّة[٣٩].

وقد اتخذ الفارياق من هذه المقدمات مبرراً لدعوته لفصل الدين عن الدولة، وإلغاء السلطة الدينية الكهنوتية، وطرح كتابات الملحدين والمتشككين على مائدة الحوار بدلا من إدانتها، والحكم عليها بالكفر الذي يستوجب القتل في عرف رجال الدين. وقد صرح بأسلوبه الرمزي ان علة عزوفه عن الملّة المارونية واعتناقه البروتستانتية في صدر شبابه يرجع إلي إلغاء هذه الطائفة لسلطة الكنيسة، وإلغاء الواسطة بين العقل والرؤية الفردية والنصوص المقدسة[٤٠]، ومن أقواله في ذلك: ( أما الدين فإن المسيح ورسله لم يأمروا بسجن من كان يخالف كلامهم، وإنما كانوا يعتزلونه فقط. ولو كان دين النصارى نشأ على هذه القساوة الوحشية التي اتصفتم بها الآن أنتم رعاة التائهين، وهداة الضالين لما آمن به أحد ... إن المسيح ورسله أقروا ذوي السيادة على سادتهم وأمرتهم، ولم يكن من دأبهم إلا الحض على

مكارم الأخلاق، والأمر بالبر، والدعة، والسلم، والأناة، والحلم. فإنها هي المراد من كل دين عرف بين الناس ... وهب أن أخي جادل في الدين وناظر وقال انكم على ضلال، فليس لكم أن تميتوه بسبب هذا. وإنما كان يجب عليكم أن تنقضوا أدلته وتدحضوا حجته بالكلام، أو الكتابة إذا انزلتموه منزلة عالم تخشون تبعته؛ وإلا فكان الأولي لكم أن تنفوه من البلاد)[41].

ثم أعرب على صفحات "الجوانب" عن امتنانه، وسعادته بالحديث الشريف الذي يمنع المسلمين من تكفير بعضهم بعضاً، ومن أقواله في ذلك: ( لا يجوز للمؤمن أن يكفر أخاه من دون إقامة البينة عليه. فقد ورد فى الحديث الشريف: من كفّر أخاه فقد باء بها أحدهما، أو نحو ذلك. يعني إذا كفّر أحد أخاه من دون بينة فإن أحدهما يرجع بالكفر. ومن المعلوم أن من نسب كاتب الجوانب إلى الكفر لا بينة له على ذلك فالنتيجة أن المدّعي هو الكافر)[42].

ويتهكم الشدياق على بعض مساجلات رجال الدين التى أهملت قضايا المجتمع، وانصرفت تناقش قضية عدد درجات السماء ودركات الجحيم. وساءه تكفير بعض المتعالمين لبعضهم عند الخلاف على طول قرن الشيطان، ويقول فى ذلك: ( إلا أن درجات السماء مائة وخمس. فقال غيره: إلا أنها مائة وأربع. فقال آخر: لقد كذبتما واستوجبتما قطع اللسان وسمل العينين وسل الأنثبين ( أي الأذنين) إنما هي مائة وست. ثم قام آخر وقال: إلا أن دركات سقر ستمائة وست وستون. فقام غيره وقال: إلا إنها ستمائة وخمسون. فقال آخر: لقد كذبتما والحدتما وضللتما واستوجبتما غل اليدين والرجلين، ونتف الشعرين، إنما هي ستمائة وسبع وستون. ثم قام آخر وقال: إلا أن قرن الشيطان ثلاثمائة وخمس وخمسون ذراعاً. فقال آخر: هذا إفك واضح وبهتان فاضح، بل هو ثلاثمائة وست وخمسون. فقال آخر : وكسور ... يا أيها الناس وجمهوركم فى سبات والباقي فى نعاس فرار من غرور النفس، وحذار من قرور الرمس، وبدار إلى تقديم عمل صالح يقربكم

إلى الله ويلائم بعضكم ببعض وأنتم فى الحياة. أتموتون وفى قلوبكم الحقد على خصمكم، وفى أفواهكم اللعن على مخالفكم فى زعمكم ).[٤٣]

ويأخذ الشدياق على العوام من المتدينين ولعهم بأصحاب الكرامات وافتتانهم بما يُروى عن القدسيين والصالحين من أفعال غريبة وأحوال عجيبة. ويعيب كذلك على المتعالمين من الرهبان والشيوخ احترافهم مهنة الطب الروحاني الذي يسيرون فيه على سُنة الأنبياء، فيرددون أدعيتهم، ويبتلون تبتلاتهم لإحياء الموتى، أو لشفاء الأبرص. مبيناً أن مثل ذلك يساعد على نشر الخرافات بين الناس، وانتشار الدجالين والمشعوذين، وضعف الثقة بالعلم، والتعلق بالأوهام التى تسيء للدين أكثر من إساءتها للعقل [٤٤].

كما يسخر الشدياق من هاتيك الألقاب التى تضفي على الباباوات صفة القداسة والعصمة والسمو. ويهزأ بالمتدينين الذين يتوهمون أن الرهبان والقساوسة والبطاركة قد مُنحوا السعادة الأبدية والبركة القدسية التى ترفعهم إلى مصاف الأنبياء والأطهار. فى حين أن تاريخ الكنيسة يؤكد عكس ذلك؛ فمعظم من نُعت بأنه ظل الله على الأرض، وصوت الروح القدس كانوا جهلاء وأفاقين ودجالين، ومنهم من مارس الفحشاء داخل الأديرة، ومنهم من أمر بنبش قبر سلفه، ومنهم من نشر البغضاء بين الأشقاء، ومنهم من حكم بهرطقة الأمراء والملوك ليستولي على أموالهم، ويطأ نساء حاشيتهم، ومنهم من كان مجدفاً حمل السيف على منافسه فى البابوية، ومنهم من دس السم لمليكه فى القربان، ومنهم من كان يتاجر بالوظائف الكنسية، ويقول: ( قُتل البابا يوحنا الثاني عشر وهو معانق لامرأة وكان القاتل له على ما قيل زوجها ... ثم عُرضت الرئاسة البابوية على البيع فاشترها كل من بندكتوس الثامن، ويوحنا التاسع عشر واحد بعد واحد وكانا أخوي مركيز طوسكاني، ثم اشتُريت لولد سنه عشر سنين وهو بندكتوس التاسع ... وأن البابا أينوصنت الرابع عقد المجمع الثالث عشر على الإمبراطور فردريك الثاني وذلك فى سنة

١٣٤٥م وحُكم عليه فيه بكفره، وبأنه كان يتسرى بجواري مسلمات فناضل عن الإمبراطور خطباؤه وحزبه. وردوا على البابا انه افتض بنتاً وارتشى غير مرة. ومنهم من قال أن البابا المذكور أغرى طبيب الإمبراطور المشار إليه بأن يدس لمليكه السم فى طعامه ... وأن البابا أكليمنضوس الخامس عشر كان يجول فى فينا، وليون لجمع المال ومعه عشيقته )[٤٥].

وينتقل الشدياق من نقوده للكهنوت المسيحي إلي انتقاداته لنصوص الكتاب المقدس، وهي تنقسم إلي ضربين:- أولهما: إشاري رمزي، وثانيهما: تصريحي مباشر. فنجده يشكك في عدد أسفار العهد القديم على الرغم من درايته به، وذلك في سياق حديثه عن مشتملات الكتاب المقدس. فذكر أن عدد أسفار العهد القديم ثلاثون، في حين أنه تسع وثلاثون، وقد أورد عدد إصحاحاته صحيحاً (٩٢٩)[٤٦]. ثم راح يتحدث عن خلاف الباحثين حول اللغة الأصلية التي كُتبت بها العهدين القديم والجديد. وذكر أن أول ترجمة للتوراة [*] من العبرية إلي اليونانية كانت عام٢٧٧ ق.م على يد ٧٢ حبراً،

---

(*) لقد تُرجمت التوراة إلي العربية في العصر الحديث عدة ترجمات، منها ترجمة جمعية ترقية المعارف المسيحية الإنجليزية. وقد قام بترجمتها مستشرق مغمور يدعى الدكتور لي، وتولي الشدياق مراجعتها عام ١٨٤٨م ونُشرت عام ١٨٥٧م، ولم يُكتب لهذه الترجمة الانتشار؛ لأنها اعتمدت على النسخة الإنجليزية المعروفة بنسخة الملك جيمس الشاغلة بالأخطاء. وهناك ترجمة أخري قام بها غالي سميث وفانديك، وشارك في مراجعتها وتنقيح عباراتها بطرس البستاني ونا صيف اليازجي ويوسف الأسير. وعُرفت هذه الترجمة (بترجمة الإرسالية الأمريكية) وهي أصح الترجمات؛ وذلك لرجوعها إلي النص السرياني. وهناك ترجمة ثالثة للآباء اليسوعيين، وقد أشرف على مراجعتها إبراهيم اليازجي . وتُجمع الدراسات النقدية لنصوص التوراة على أنها محرفة ولا نصيب لما بين أيدينا الآن من أسفار من الصحة؛ لأن بعضه منقول من شذرات لا أصل لها في لغة بعينها، وقد أكد ذلك سبينوزا ١٦٣٢ - ١٦٧٧م في رسالته اللاهوتية. فالنسخة العبرية المعتمدة عند اليهود والبروتستانت تشكك فيها باقي الطوائف التي تعتمد على النسخة اليونانية. الأمر الذي يؤكد وجود فروق جوهرية بينهما، ويسقط معه الافتراض بأسبقية النسخة العبرية على النسخة اليونانية التي أورد الشدياق قصة ترجمتها. كما أن السامريين يشككون في النسختين - السالف ذكرهما- ويعتمدون على نسخة عبرية تحوي سبع أسفار فقط، ويزعمون أن جميع النسخ الموجودة الآن قد حُرفت عام ١٣٠م. وذهب النقاد المعاصرون إلي أن
=

وانتهوا من ترجمتها في اثنين وسبعين يوما. أما أقدم نسخة توراة موجودة الآن فيرجع تاريخها إلي القرنين الرابع والخامس الميلادي، ويوجد منها نسختان، الأولي: موجودة في أسبانيا وقد نُسخت في عام ١٠٠٠م. أما الثانية: فهي محفوظة في الفاتيكان وقد نُسخت في عام ١٥٨٧م. وأنها تُرجمت إلي جميع اللغات الأجنبية الحية بداية من عام ١٤٧٨م إلي ١٨١٥م. ويشكك الشدياق في وجود نسخة عربية للتوراة في القرن الخامس الميلادي[٤٧]، وينتعت كل الترجمات العربية الحديثة بالركاكة وضحالة التعبير وحرفية النقل دون أدني مراعاة للفروق البنائية بين اللغات المنقول عنها وإليها.

ويختم حديثه عن الكتاب المقدس بالتخفي كعادته في عباءة التقية، ويؤكد أنه لا يريد من هذه النقوض التشكيك في الدين، أو إعلان إلحاده، بل التنبيه على الفاسد في صيغ الكتاب المقدس، ويقول: ( قد ورد في الإنجيل وكلام الرسل كلام فاسد المعنى، ومنشأه فيما أظن جهل المُعَربين، فمن ذلك ما ورد في إنجيل متي خطابا عن المسيح عليه السلام: أحذروا لا يصلكم أحد فإنه سيأتي باسمي كثيرون قائلين: أنا هو المسيح فلا تصدقوهم. والمراد أن يقال أن كثيراً ينتحلون اسمي فيدعي كلاً منهم بأنه هو المسيح، وشتان ما بين الكلامين. وفي رسالة مار بولس إلي طيموتاوس : ولتكن الشمامسة أزواج زوجة واحدة. ومقتضاه اشتراك الشمامسة في بضع واحدة. معاذ الله أن يكون كلامي هذا ازدراء بالدين، وإنما أوردت ذلك شاهداً

---

=

اقدم نسخ الكتاب المقدس ترد إلي القرن العاشر أو الحادي عشر، ودون ذلك غير متفق عليه بين الطوائف اليهودية والمسيحية. ويرتاب معظم الباحثين الغربيين في هاتيك الروايات التي تتحدث عن وجود ترجمات عربية للكتاب المقدس في عهد هارون الرشيد ٧٨٦ – ٨٠٩ م، ويزعمون أن استشهادات الفقهاء وفلاسفة الإسلام ببعض نصوص التوراة كانت تعتمد على المرويات الشفهية. ولإلمام الشدياق بهاتيك القضايا التي أُثيرت حول متن الكتاب المقدس اكتفي بالتهكم والإشارة الإحالية التي تفيد غيبة مصداقية النص المقدس لافتقاره إلي السند الذي يثبت سلامته وقدسيته.

على جهل من عرّب وألف من أهل ملتنا. نعم إن بعض المطارنة قد ألفوا تآليف مفيدة جودوا عبارتها وحرروا معانيها. إلا أن الجمهور من أهل الكنيسة جهال أغبياء لا يعجبهم إلا الكلام الفاسد الركيك)[٤٨].

وعلي هذا الضرب نجد الشدياق يقوم بتحليل دلالات عقدية، ومنها لفظة **المسيح** فبيّن أنها شاغرة تماماً من أي صبغة لاهوتية؛ وذلك لأنها قد اُشتقت من عادة أحبار اليهود بمسح ملوكهم بالدهن، وكانوا يطلقون على مسوحهم "مسيح الرب". وقد أُطلقت هذه الصفة على يسوع بن مريم من قِبل عوام اليهود الذين كانوا ينتظرون المخلّص فظنوا أنه هو، بعد سماعهم بالمعجزات التي جرت على يديه، وقالوا أن مسحته سماوية ربانية لا أرضية بشرية. بيد أن هذا القول لم يقره أحبار اليهود[٤٩]. أما قضية بنوة المسيح لله وتكنيه بابن الرب تُرد في المقام الأول لحرفية المترجمين وضآلة ثقافتهم. فقد اعتمد المُعرّبون على النسخة اليونانية، وغفلوا عن أن اليونانيين كانوا ينظرون إلي أبطالهم وفلاسفتهم على أنهم أنصاف آلهة منحدرين من أصل إلهي[٥٠]. وأن العبارة التي وردت في الزبور على لسان داود: (إني اخبر بأمر الرب. الرب قال لي أنت ابني وأنا اليوم ولدتك)[•] قد نقلها نساخ الأناجيل إلي العهد الجديد ونسبوها إلي المسيح. الأمر الذي أثار خلافاً واسع النطاق في القرون الأولي للمسيحية، وظهرت على أثره عشرات الطوائف والمذاهب بين مؤولة لهذا القول، ورافضة ومؤيدة.

أما شعيرة العمادة فيري أنها منتحلة عن الهندوسية والديانة المصرية. إذ

---

(•) ورد هذا النص على لسان داود في المزمور الثاني، آية٧. وأورده متّى في الإصحاح الثالث، آية١٧، والإصحاح السابع عشر،آية ٥ . وفي إنجيل مرقس الإصحاح الأول، آية ١١. وفي إنجيل لوقا الإصحاح الثالث، آية ٢٢. واعمال الرسل الإصحاح الثالث، آية ٣. ورسالة العبرانيين الإصحاح الأول، آية ٥ ، والإصحاح الخامس، آية ٥ . ويعني ذلك أن نص المزمور كان يشير إلي داود على أنه ابن الرب. في حين ورد في العهد الجديد على أن يسوع بن مريم هو المقصود بالبنوة، علما بأن النسخة التي اعتمد عليها في ترجمة النصين هي اليونانية، وعليه يصبح تحليل الشدياق له وجاهته وأن نقده يستند إلى برهان.

كان الكهنة يقومون بها لتطهير المواليد بالماء المقدس لصبغهم بالملّة، وتخليصهم من الدنس، وتهيئتهم للسعادة الأبدية، وقد نقلها اليهود إلي المسيحية بعد ذلك(٥١).

ويضيف الشدياق أن معظم الطقوس الكنسية التي يؤديها مسيحو أوربا - علي وجه الخصوص- باتت أقرب للعادات منها إلي العبادات التي تستوجب الخشية والورع، ويضرب على ذلك مثال غاية في السخرية: حيث قيام الغانيات بوضع صور الآباء المقدسين وتماثيلهم على وجوهها حتى لا يشاهدهن أثناء ارتكابهن الفاحشة، ثم يعدن صورهم وتماثيلهم إلي ما كانت عليه بعد أن يغتسلن؛ وذلك لنيل بركتهم المقدسة التي تطهر المكان، ويقول: ( حتى أن الزواني في هذه الجزيرة متهوسات في الدين. فإنك تجد في بيت كل واحدة منهن عدة تماثيل وصور لمن يعبدونه من القديسين والقديسات. فإن دخل إلى إحداهن فاسق ليفجر بها قلبت تلك التماثيل فأدارت وجوهها إلي الحائط؛ كيلا تنظر ما تفعله فتشهد عليها بالفجور في يوم النشور)(٥٢).

ويتهكم كذلك على عوام الإنجليز الذين يتظاهرون بالتدين؛ وذلك في حرصهم على حضور دروس الآحاد بالكنائس، ومداومة القراءة في الكتاب المقدس لتهدئة نفوسهم، وتقوية إيمانهم. ويروي أنه سأل ذات يوم جماعة من الذين اعتادوا قراءة إصحاحات العهدين القديم والجديد، فسألهم عن معاني بعض الكلمات التي يرددونها، فلم يجبه أحد واعترفوا بجهلهم بها، ففسرها لهم. فقامت إحدى النساء وألقت بالكتاب المقدس على الأرض وقالت: لا يمكن أن يكون ذلك كلام الله ولا سلوك أنبياءه(٥٣).

ويضحك الشدياق من مظاهر الأبهة والفخامة التي تبدو فيها الكنائس والأديرة في مالطة وأوربا، ذلك فضلاً عن التماثيل، والأواني، والصلبان المذهبة التي يقتنيها الباباوات، رغم ما يعاني آلاف الأطفال، والعطالى، والمرضي من الفقر والعوز، فيلجأون إلي الكنيسة فلا تمنحهم سوي

البركات. في حين تأخذ من ميزانية الدول، والميسورين من العوام التبرعات، وتمنحهم بدلا منها وعود التوبة والغفران والسعادة الأبدية[٥٤].

ويشيد الشدياق بأصحاب الرأي في فرنسا، والبرتغال، وأسبانيا، وبروسيا الذين عطلوا العمل بعشرات الأديرة؛ اقتناعاً منهم بأنها غير ذات جدوى، ولا فاعلية، ولا أثر في الواقع المعيش. فالدين في رأيهم يجب أن يكون له دور في إصلاح الفرد والمجتمع، أما العزلة والتقوقع فلا ينبغي على الدولة أن تنفق عليهما باسم الطوبى الأبدية، وتهمل في الوقت نفسه الشقاء الأرضي .

وأعجبه أيضاً تناول الصحفيين خُطَب الباباوات وتصريحاتهم وقراراتهم بالنقد والتقويم. ويري أن ذلك يؤكد وعي المثقفين بغيبة القداسة البابوية، ويبصر العوام بتهافت الزعم القائل: بأن الباباوات يتحدثون بلسان الرب. ويتمني الفارياق أن تنحو الكنائس المصرية والسورية منحى إصلاحي تعليمي؛ فيصبح للكنيسة دوراً تثقيفياً لنشر التسامح والوئام بين رعاياها من جهة، ومخالفيها في الملّة من جهة أخري، ويقول: ( فعسى أن يكون هذا الأمر نصحاً مفيداً لرؤساء الديانة في الشام، ومصر، وغيرهما، فيصلحوا من شأنهم، ويتداركوا ما فرط منهم من الخلاف، والأثرة، والافتئات، أو يقتدوا بقسيسي بلاد فرنسا في تعليم الرعية وتعاهد أحوالهم، والإقبال على المآثر التي هم أولي بها من غيرهم )[٥٥].

وللشدياق بعض الكتابات المفقودة التي تحوي انتقاداته لبطاركة الموارنة، وتعليقاته على نصوص الكتاب المقدس، فقد كتب عام ١٨٣٣م رسالة بعنوان "خبرية أسعد الشدياق"، ووضع مصنفاً لم يُطبع حتى الآن هو "المرآة في عكس التوراة" ويقع في سبعمائة صفحة، وقد أوصي ولده بعدم طبعه إلا بعد وفاته[٥٦] ، وكتاب "لا تأويل في الإنجيل"، ورسالة "نبذة شائقة في الرد على مطران مالطة" . وقصيدة "لَم القرود في ذم اليهود" ١٨٣٢ م،

وقد سخر فيها من أسفار العهد القديم، وكتاب "مماحكات التأويل في مناقضات الإنجيل" ١٨٥١م وهما من الكتابات المخطوطة[٥٧].

وإذا كانت ثقافة الشدياق الدينية قد مكنته من وضع الفكر المسيحي على مائدة النقد، فإن درايته بالإسلام قد ساعدته على ذلك أيضاً. فعمله بالنساخة - كما بيّنا - قد أعانه على الوقوف على عشرات الكتب العقدية الإسلامية. واتصاله بحسن العطار، وتتلمذه على شيوخ الأزهر خلال إقامته بمصر؛ قد أثرى وصقل معارفه بأصول الفكر العقدي الإسلامي، ويبدو ذلك بوضوح في أسلوبه الذي طُبع بالطابع الأزهري بدايةً من البسملة، والاستشهاد بالحديث الشريف[٥٨]، والتعويل على كتب التاريخ الإسلامي، والتقويم الهجري[٥٩] في سرد الوقائع، والمقابلات التي كان يعقدها على لسان فارياقه في الأمور الشرعية اليهودية والمسيحية والإسلامية. ذلك فضلاً عن إشاراته الملغزة التي شغل بها كتابه "الساق على الساق" وكانت جميعها تؤكد درايته بالقرآن ومعظم العلوم الشرعية، وذلك قبل أن يُعلن إسلامه. وقد صور الشدياق لحظة انتقاله من المسيحية إلي الإسلام في كتابه "الساق على الساق" ولكن بأسلوب ممعن في الرمزية، ومثقل بعبارات المجون؛ فروي أنه حلُم بأن شخص خط على صدغه رقم ثلاثة فلم يطقه، فحكه فمحي سنين وأبقى على الواحد معوج. فذهب إلي الفارياق ليفسر له ذلك الحلم، فأجابه: أن زوجتك تريد أن تطأها ثلاث، بيد أنك لا تطيق إلا واحداً، ولا يعني ذلك كُرهاً فيها، بل هي القدرة[٦٠]. وتفسير ذلك أن عزوف الشدياق عن المسيحية كان عن قناعة عقلية، فملّته التي نشأ عليها يأباها العقل وترفضها سريرته، لا تمرداً على الدين أو جحوداً لوجود الله، بل مج للفكر العقدي المسيحي. وقد أشار الشدياق أيضاً لرسوخ القرآن في قلبه، وذلك بأسلوب رمزي استعار فيه كلمة **دفتر** التي كان يدلل بها أدباء الفرس والعثمانيين على القرآن في أعمالهم النثرية والشعرية، فيقول: ( وهل عند

قراءتك دفتر الأثمان يُخيل لك أن قد طُبع فيه، أي في قلبك، كل حرف من حروف الدفتر. حتى لو أعوزك وجوده سدت تلك الحروف مسده)[61].

ويؤكد على لسان فاريافه أن عشقه للدفتر (أي القرآن) لا يحاكي حال الصوفية. فوصوله إلي دلالاته، وفهمه مراميه ومقاصده عن طريق العقل الذي ينبض بالحياة، ويُعني بالواقع، ويُقبل على الدنيا مجاهداً من أجل الفلاح في إصلاح الأمة[62].

وبيّن أن ما يميز الأصول الإسلامية عن غيرها هو تعويلها على القرآن في الدعوة، وفي التشريع، والفصل بين القضايا، وتحديد الحلال من الحرام.

وأوضح أن الأمر ظل على هذا النحو حتى بُلي الإسلام بالتحزب، فوهنت حضارتهم وتكالبت عليهم الأمم الأخرى. ويرى أن السبيل لنهوض المسلمين ثانية هو التمسك بهذا الدستور، ويقول بأسلوبه الرمزي في ذلك: ( قالوا - أي المؤمنون- للناس هاكم الدفتر الأنور، والدستور الأكبر، فلا تشتروا منا حاجة إلا على مقتضى تسعيرة. ولا تذهبوا إلي شيخ السوق فإنه هالك في غروره. فرضي الناس بما اشترط هؤلاء على أنفسهم، وانفصلوا عن الشيخ المذكور وعن حزبه، وغدا كل من الحزبين يُكذّب حريفه، ويسوئ عليه، ويخطّنه، ويسفّهه، ويحمّره، ويفنّده، ويخرّفه، ويلعنه، ويُكفّره، ويؤثّمه، ويفسّقه) [63].

ويرى الشدياق أن جهاد المسلمين يخالف تماماً تلك الوجهة الاستعمارية التي ما برح الغرب يشنها على البلدان الشرقية؛ طمعاً في ثرواتها الطبيعية. لذا أوضح أن مجابهة العنف بالعنف واجب على المسلمين؛ للزود عن أوطانهم، وحماية أعراضهم، ونصرة دينهم، ومن أشهر أبياته التي ساقها في تحريض المسلمين على الجهاد :

يا مؤمنون هو الجهاد فبادروا ... متطوعين إليه حتى تؤجروا
هـذا جهاد الله يحمي عرضكم ... فاسخوا عليه بكل علق يذخر

وتمسكوا بالعروة الوثقي من الصبر ... الجميـل على القتال و ذمروا
يغنيكـم التكبيـر والتـهليـل عـن ... أن تعملـوا فيهـم سلاحاً يبتر
فـالقـوهـم بهمـا كفاحـاً تظفـروا ... وعليهم صولوا وطولوا وانفروا
لـو لم يكـن منكـم سـوي نفـر لمـا ... غلبـوا فكيف بكم وأنتـم أكثـر
أنتـم عبـا د الله حقـاً فاعبـدوا ... للـدين فهـو بكـم يعـز ويجبـر
واحمـوا حقيقتكم فحفـظ ذماركـم ... فرض عليكـم ليس عنه تأخـر
غـاروا على الإسـلام حتى ترفعوا ... أعـلامـه فلكـم به أن تفخروا
قـد قـال في الذِكر المفصل ربكـم ... حقـاً علينـا نصرهم فتذكـروا
مـا الله مخلـف وعـده لعبـا ده ... إن هم بعصمته اتقوا وا ستنصروا [٦٤]

ويتصدى الشدياق إلي بواكير الحملات التي شُنّت على أسلوب القرآن ولغته في الثقافة العربية الحديثة، تلك التي أعلنها رزق الله حسون [*] ١٨٢٥-١٨٨٠م في كتابي "حسر اللثام عن الإسلام" و"النفاثات". وبيّن أن الكتابات التي تشكك في عظم الإعجاز البياني للقرآن ونزوله بسبعة أحرف [**]، وهاتيك التي تشكك في فصاحة قريش، واستقامة لسانها تعبر عن جهل أصحابها بأصول

---

(*) يُعد رزق الله نعمة الله حسون الحلبي، الفارسي الأصل، السوري النشأة والمولد، المسيحي الديانة، من أوائل الكُتاب الذين اجترئوا على نقض القرآن وتعاليم الإسلام في الثقافة العربية الحديثة؛ وذلك بعد هروبه من القسطنطينية التي أصدر فيها جريدة "مرآة الأحوال" . وقد مكنته درايته بآداب اللغات الأجنبية كالإنجليزية والفرنسية والروسية من الاتصال بدوائر التبشير والاستشراق العقدي. فراح يردد طعونهم في الإسلام نظير حمايتهم ورعايتهم له، وسيما بعد أن أهدر دمه السلطان عبد الحميد لاجترائه على الدين. وقد خاض الشدياق معه العديد من المصاولات خلال ردوده على مجلتيه "رجوم وغسّاق إلي فارس الشدياق" ١٨٦٨م و"آل سام" ١٨٧٢م التي أصدرهما في لندن بعد عودته من روسيا.

(**) المقصود بالقراءات السبع هي: تلك التي أجتمع المسلمون على صحتها في التلاوة والكتابة، وهي قراءات: حفص، وحمزة، وعاصم، وابن عامر، وابن كثير، ونافع، والكسائي. أما القراءات المردودة هي: الشاذة غير الموافقة للمصحف العثماني في الكتابة والتلاوة، ومن ثم لم يجمع علماء الإسلام على صحتها. أما عن علة ظهور تعدد القراءات فترجع إلي أن النبي ﷺ قرأ القرآن على العرب بلهجاتهم المختلفة؛ نظراً لصعوبة نطقهم بعض الألفاظ والأحرف التي تنزل بها القرآن. ولا تختلف القراءات الصحيحة عن بعضها إلا في بعض حركات الضبط والنقط التي تفصل بين الآيات وتصريف بعض الأفعال .

البيان من جهة، وتاريخ ما قبل الإسلام من جهة أخري. كما أكد على أن الأيادي التي تعبث في قواعد النحو العربي لا تسعي إلي هدم اللغة العربية فحسب، بل لهدم الدين أيضاً؛ وذلك لأن معظم علوم اللغة العربية قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالقرآن، وعليه فإن اي خلل فيها يحول بين المسلم، وبين فهم كتابه والوقوف على مضامينه.

ويقول: ( ألا لعن الله كل من حاول ان يغير شيئاً من أوضاع اللغة العربية، ودمر بيته، وأيتم أولاده، وقطع أسباب معاشه. فإن الله سبحانه وتعالي رضي بأن يكون كلامه القديم مبلغاً بها، وجميع الأحكام الدينية، والعلوم الدنيوية قد أودعت فيها. وهي كانت الوسيلة في تمدين العالم وإصلاح بني آدم. فكل من تعمد تغييرها وتبديل شئ منها فقد وجب على زعماء الأمة تنكيله وتعذيبه. وإنما قلنا تمدين العالم لأنه من المعلوم أن التمدن الذي وصل إلي بلاد أوربا لم يكن إلا بواسطة اللغة العربية.

وسواء قلنا أن العرب هم الذين أحدثوا علم الحساب وسائر العلوم الرياضية، أو كانوا قد عربوها من لغات أخري كما يزعم بعض، فوصول هذه الفوائد إلي أوربا لم يكن إلا بواسطة لغتنا. فمن ثم يحق لنا أن نقول إنها هي سبب في إصلاح الأمور المعاشية والمعادية معاً. فهل يتأتي والحالة هذه لحر مسلم أن يغضي النظر عمن يقصد إفساد أمور دنياه وأخراه عامداً متعمداً ؟ بل هل يتأتى لأحد من النصارى العارفين بأساليب اللغة العربية كالشيخ ناصيف اليازجي، ومن حذا حذوه أن يتحمل تشدق رزق الله وتبلتعه فيما جاء به نظماً ونثراً ؟ لا جرم أن من لم يغر على هذه اللغة المصونة فما هو بذي غيرة على دينه ولا على امرأته، ولا سيما إن هذا السفيه قد أشعر الناس إشعاراً ظاهراً بأنه قادر على تحدي القرآن وهو أعجب شئ من جنونه وهوسه )[٦٥].

* * *

ويتضح من هذا العرض لموقف الشدياق من الدين العديد من الأمور:-

**أولها:** أن مقاومته لم تكن موجّهة تجاه العقيدة، بل تسلم بوجود الله كخالق ومدبر للكون، ومشرّع للبشرية ما يكفل لها سعادتها في الدنيا والآخرة معاً. بل كانت ثورته على الفكر الديني الذي شكلته الأهواء الشخصية، والمطامع السياسية، وصُوبت انتقاداته لكل أشكال التعصب الذي يحول بين المرء وحرية الاعتقاد. كما أنصبت حملته على رجال الدين الذين عمدوا إلي تزييف العقل الجمعي بنصوص وشروح لم يعملوا فيها عقولهم، وسلموا بقداستها رغم اضطرابها ومخالفتها لروح الدين ومنطق العقل.

**وثانيها:** أن إسلامه لم يكن وليد لحظة يأس من إصلاح المسيحية، أو انتقاماً من البطاركة الذين قتلوا أخاه - كما أوضحنا سلفاً -، بل كان إسلامه عن قناعة، وروية، وتدبير، ودراية بالقرآن وتعاليمه. وقد رمز إلي ذلك في مقدمة كتابه "الساق على الساق" خلال تحليله لحروف (ح م د م) [٦٦] التي تحوي في خصائصها كل سمات الدين الإسلامي، بالإضافة إلي الأصل الذي اشتُق منه اسمه بعد إعلانه لإسلامه، الأمر الذي يسقط معه إدعاء بعض الكُتاب بأن إيمان الشدياق بالدين كان إيماناً فلسفياً "يسلم بوجود الله مع إنكاره للوحي". ويبرر في الوقت نفسه تلك الكرامات التي رويت عن الشدياق بعد وفاته؛ حيث سلامة جسده، ورائحة الطيب التي كانت تخرج منه، وذلك أثناء نقل جسمانه من مقبرته بالحدث مسقط رأسه إلي الحازمية[٦٧].

**وثالثها:** تآلف موقفه من الدين، ومعالجته لقضاياه مع آراء رصفائه من رواد النهضة، من أمثال: رفاعة الطهطاوي[٦٨]، وعلي مبارك[٦٩]، وخير الدين التونسي[٧٠]، وبطرس البستاني[٧١]، فجميعهم أكد على ضرورة الدين لإشباع الحاسة الروحية والوجدانية التي تعمل على تثقيف أخلاقيات الفرد، وتُلزم ضميره بالفضائل، الأمر الذي لا تفلح الشرائع الوضعية في تقويمه إذا ما

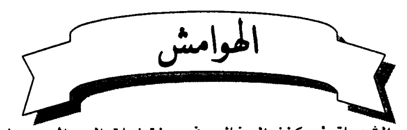
فسدت طبائع أفراده. وقد أكد جلهم على ضرورة تخليص الفكر الديني من آفات التقليد والتعصب اللذين يتعارضان مع جوهر الملّة. فالأصول الشرعية للأديان لم تحجر على العقول، ولم تسطو على الحريات، وعليه لا ينبغي على المتدينين تسييس الدين أو تديين السياسة. كما نزعوا جميعاً إلي أن مخاطبة العقل الجمعي- لتوجيهه وإرشاده، وتنمية روح الولاء فيه، وترغيبه في النهضة والتواصل مع الأغيار بحثاً عن الحكمة التي هي ضالة المؤمن- يجب أن يكون عن طريق الدين؛ وذلك لأنه أيسر في الإقناع والتفعيل.

**ورابعها:** أن التمسك بالمشخصات وثوابت الهوية الثقافية لا يتعارض مع الدعوة للتجديد، ومقاومة التقليد والاقتباس من الغرب. وسوف نفصل ذلك في الصفحات التالية .

والجدير بالإشارة أن الموضوعات التي أثارها الشدياق في تناوله النقدي لقضايا التراث قد احتلت مكان الصدارة على مآدب المفكرين في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، وما زال بعضها مثار حتى كتابة هذه السطور. فقد شغلت قضايا الإحياء، والتجديد، والإصلاح، والتحديث، من أمثال : "طبيعة العقلية السامية والآرية ، والحكم على النتاج الحضاري للثقافة العربية، وتطوير اللغة العربية، والعامية والفصحى، وتجديد علم النحو، وتحديث علمي النقد والبلاغة، والكتابة بالحروف العربية أو اللاتينية، وإعادة بناء الخطاب العقدي في الدعوة والحوار والنقد والتقويم، وإعمال العقل في النصوص المقدسة، وإنكار السلطة الدينية، وضرورة درء التعارض بين النقل والعقل، والدين والعلم، وكيفية بعث التراث العربي وتوظيفه في بنية النهضة، وتحديد الثوابت والمتغيرات في العادات والتقاليد" جل كتابات جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده ومدرسته، ثم المنابر الثقافية، والسياسية السلفية، والعلمانية،

والتوفيقية . الأمر الذي يشكك في قدرة النهضويين العرب والمسلمين على الفصل في هاتيك القضايا، ويثبت إخفاقهم في وضع نسق يجمع بين ثنائيات الفكر للتأليف بين ثوابته ومتغيراته على نحو يؤمن به العقل الجمعي ويعمل على تفعيله.

وعلي الرغم من تباين أسباب هذا الإخفاق إلا أننا يجب أن نسلم بأن الواقع المعيش في حاجة لسلطة مؤمنة بأسس النهضة، وواعية بجبلة الثقافة العربية، وقادرة على تطبيق الخطابات النهضوية التي تتواءم مع طبيعة العصر ، فصفائح المقاومة والتنوير في حاجة دوماً للسواعد التي تجردها من غموضها. وحسبنا أن ننبه على أن معظم القضايا التي تناولها الشدياق في حديثه عن التراث سوف يتناولها مرات عديدة من زوايا مختلفة. الأمر الذي يؤكد ارتباط كل قضايا الفكر العربي الحديث ببعضها من جهة، واتساق آراء الشدياق في نسق واحد من جهة أخرى. وسوف نحاول البرهنة على ذلك خلال الفصول التالية .



# الهوامش

1) أحمد فارس الشدياق : كنز الرغائب في منتخبات الجوانب، ج1، ص87
2) حسين مؤنس : الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة، ع237، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط2، سبتمبر 1998 ، ص46
3) أحمد فارس الشدياق : كنز الرغائب في منتخبات الجوانب، ج1، ص14، 15
4) نفس المرجع: ص88
5) نفس المرجع: ص88، 89
6) حسين مؤنس : الحضارة، ص31 :43
7) أحمد فارس الشدياق :كنز الرغائب في منتخبات الجوانب، ج1، ص4 :6
8) نفس المرجع: ص5، 6
9) أرنولد توينبي: تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ، 1988 ،ج1، ص9 :14
10) حسين مؤنس: الحضارة، ص34
11) محمد عمارة : رفاعة الطهطاوى رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص150، 151

12) علي مبارك: علم الدين، الأعمال الكاملة، م1، ص 634
13) احمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج1، ص37، 38
14) نفس المرجع: ص39
15) نفس المرجع: ص36 :38
16) علي أدهم: تاريخ التاريخ، سلسلة كتابك، ع6، دار المعارف، القاهرة، 1977، ص61، 62
17) محمد عبد الغني حسن: التاريخ عند المسلمين،سلسلة كتابك، ع32، دار

المعارف، القاهرة، ١٩٧٧، ص٦١ ، ٦٢

١٨) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص٨٥

١٩) هاري المر بارنز: تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٨٤، ص٢١٦: ٢١٨

٢٠) رفاعة الطهطاوى: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، دراسة وتحقيق: فاروق أبو زيد، دار مأمون، القاهرة، ١٩٧٦، ص٣: ٢٩

٢١) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص٨١ :٨٧

٢٢) محمد عمارة: علي مبارك، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨م، ص٢١٣ :٢٥٩

٢٣) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٠٣

٢٤) أحمد فارس الشدياق: سر الليال في القلب والإبدال، ص٢ :٣١

٢٥) أحمد فارس الشدياق: الجاسوس على القاموس، ص٢ :٤ ،١٠ :٢٢

٢٦) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج٥، ص٣

٢٧) أحمد فارس الشدياق: فلسفة التربية والأدب، مكتبة السكة الجديدة، القاهرة، ١٩٢٤، ص٢٧ ،٢٨

٢٨) أحمد الشرباصي: أمير البيان شكيب أرسلان، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٣، ج١، ص١٤١

٢٩) محمد عبد الغني حسن: أحمد فارس الشدياق، ص١٧٥: ١٨١

٣٠) نفس المرجع: ص٩٠ :٩٨

٣١) أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوى، لجنة البيان العربي، ١٩٧٩، القاهرة، ط٢، ص٢٥٥: ٢٦٩

٣٢) حسين فوزي النجار، علي مبارك أبو التعليم، سلسلة أعلام العرب، ع١٢٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧ ، ص٨٤ :١١٤

٣٣) جان داية: المعلم بطرس البستاني، سلسلة فجر النهضة، ع١، منشورات مجلة فكر، بيروت، ١٩٨١، ص١١ :١٩

٣٤) شفيق جبري: أحمد فارس الشدياق، ص٧٩

٣٥) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص١٢٨
٣٦) نفس المرجع: ج٢، ص٢٣٦
٣٧) نفس المرجع: ج١، ص٣٢١
٣٨) نفس المرجع: ج٢، ص١٨
٣٩) نفس المرجع: ص١٠٦
٤٠) نفس المرجع: ج١، ص١٢٥ :١٢٩
٤١) نفس المرجع: ص١٣٣
٤٢) يوسف قزماخوري: مختارات من آثار أحمد فارس الشدياق، ص٢٨٩
٤٣) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٦ ،١٧
٤٤) نفس المرجع: ج١، ص٣٢١، ٣٢٢
٤٥) نفس المرجع: ص١٣٧ :١٣٩
٤٦) حارث قريصة: دروس عن الكتاب المقدس(العهد القديم)، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ١٩٧٩، ج١، ص٣٤
٤٧) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص٢٢٧، ٢٢٨
٤٨) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٢١٤
٤٩) أحمد فارس الشدياق: الجاسوس على القاموس، ص٤٨ ،٤٩
٥٠) محمد أحمد خلف الله: أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية، ص٥٤ :٥٨
٥١) نفس المرجع: ص٦٧
٥٢) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص١٧٨، ١٧٩
٥٣) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص١١٤ ،١١٥
٥٤) نفس المرجع: ص ٢١ ،٢٢
٥٥) نفس المرجع: ص ٢٣٩
٥٦) محمد عبد الغني حسن: أحمد فارس الشدياق، ص١٩٧ ،١٩٨
٥٧) فؤاد طرابلسي وعزيز العظمة: سلسلة الأعمال المجهولة، أحمد فارس الشدياق،

رياض الريس للكتب والنشر، لندن، بيروت قبرص، ١٩٩٥، ص٤٠٨، ٤٠٩

٥٨) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبأ عن فنون أوربا، ص١٢٢

٥٩) أحمد فارس الشدياق، الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٠٧، ١٩١، ٢١٠ ، ٢٢٨، ٢٨٩، ٣١٥

٦٠) نفس المرجع: ص٨٤

٦١) نفس المرجع: ج١، ص١٢٦

٦٢) نفس المرجع: ص١٢٦

٦٣) نفس المرجع: ص١٤٤

٦٤) نفس المرجع: ج٢، ص ٢٨٤ ،٢٨٥

٦٥) يوسف قزماخوري: مختارات من آثار احمد فارس الشدياق، ص٢٩٤

٦٦) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١ ، ص١

٦٧) مارون عبود: صقر لبنان، ص٢١٥

٦٨) رفاعة الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١، ج٥، ص٢٧ :٣٠

٦٩) علي مبارك: علم الدين، م٢، ص٣٠٥ :٣٢٠ ، ٣٢٩ :٣٣٢

٧٠) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص٥٢ :٥٦

٧١) جان داية: المعلم بطرس البستاني، ص١٢ ،١٣

# الفصل الثاني

## قضايا التجديد

لقد كشفت كتابات الشدياق فى قضايا التجديد عن انتمائها لمدرسة حسن العطار من جهة، وقابليتها للتطبيق من جهة ثانية، ووحدة منهجها النقدي فى مناقشة قضايا الإحياء والتحديث من جهة ثالثة، ويبدو ذلك جلياً فى مقالاته عن مفهوم التجديد، وسمات المجدد، ودعوته لضرورة التواصل مع الأغيار، وكيفية الحوار مع الآخر، ومنهجية التعامل معه، وتحديده لأسس النهضة، وعنايته ببعث الثقافة العلمية في المصنفات العربية، واتخاذه من النقد الموضوعي معياراً لفحص وانتقاء كل الوافد من الغرب.

فذهب إلي أن المجدد يجب أن يجمع بين الفضائل الخلقية التي تقوده إلي التسامح، والعدالة، والسعي لصوالح الناس، والولاء لأمته، وبين تواضع العلماء أصحاب الخبرة والدراية الذين فعّلوا علمهم للنهوض بالأمة. ونزع إلي أن التواصل مع الأغيار لا يعني تقليدهم أو الفناء فيهم، أو محو المشخصات؛ وجحد التليد الراسخ من الثوابت العقدية والثقافية، بل انتقاء النافع الذي يُعين علي إصلاح الخلل الذي ولّده الجمود والتقليد فحسب. كما أكد علي أن العين الناقدة في الأمم الناهضة هي وحدها التي سوف تتمكن من التحديث، وتفلح في التطوير؛ وذلك لأن ليس كل ما في ثقافة الغرب يصلح للشرق، ومن ثم فمن يعمد لتقليد الغرب باسم التحرر من الموروث، سوف يُحدث تصدع في العقل الجمعي، وتحزّب بين منابر التثقيف، الأمر الذي سوف يحول حتماً بين ارتقاء الأمة وتقدمها.

وبيّن كذلك أن إحياء الثقافة العلمية في المنتديات الثقافية والصحافة، سوف يهيئ الجمهور لتقبل الإصلاح، ويضعف شيئاً فشيئاً من تلك الخرافات والأوهام التي لحقت بالدين، والأعراف، والتقاليد، ويدفعه طواعية للمشاركة الفعالة فى حركة التجديد. كما حث علي ضرورة اضطلاع المجددين بمهمة الدفاع عن مشخصات الأمة، والابتعاد عن ترديد الكتابات غير العلمية التي يصنفها المتعصبون من المستشرقين وبعض الجهلة منهم للحط من شأن الشرق بعامة، والعرب والمسلمين بخاصة.

وقد جاءت آراء الشدياق في جملتها معبرة عن وجهة نظر رصفائه من مجددي القرن التاسع عشر- كما أشرنا -، ولا يعني ذلك الإنقاص من قدر أصالتها وطرافتها، وتفرّد صاحبها ببعض الآراء التي تميزه عن أنداده، بل علي العكس من ذلك تماماً فكتابات الفارياق في قضايا التجديد قد كشفت عن قدرته، وتمكنه علي حمل صفائح المقاومة رغم عِظم قلاع الرجعية والاستبداد من جهة، وكثرة الأدعياء في عصره من جهة أخري، وسوف نحاول في السطور التالية توضيح ذلك.

* * *

## مفهوم التجديد وسمات المجدد

لم يكن الشدياق هو أول من اضطلع بتحديد المقصود بالتجديد - في الثقافة العربية - وتعيين الخصال التي يجب أن تتوفر في المجددين، والنهج الذي يجب عليهم اتباعه في الإصلاح، بل سبقه إلي ذلك العديد من المؤرخين الذين عُنيوا بكتابة سِيَر الأعلام. بيد أن أشهر الكتابات التي وقفت علي مناقب المجددين في الحضارة الإسلامية تُرد إلي جلال الدين السيوطي الذي تناول هذا الموضوع شعراً ونثراً، فله منظومة " تحفة المهتدين في بيان أسماء المجددين " وكتاب " التنبئة بمن يبعثه الله علي رأس كل مائة " [1].

اما في العصر الحديث فلا نكاد نلمح من بين معاصري الشدياق أحداً تناول هذا الموضوع سوي رفاعة الطهطاوي، وذلك في كتابه "القول السديد في الاجتهاد والتقليد" الذي أوضح فيه أن المجدد هو المجتهد في تبصير الناس بالحقائق الشرعية، وإزالة غشاوة تقليد الجاهلية عن عقولهم، ومن ثم يجب أن يتسم بصلاح العقيدة، وقوة البصيرة، وسعة العلم، والسداد في الرأي، والجراة والبأس في الدفاع عن الحق. وبيّن أن المجدد غير المُحدِث، فالأول : يبقي علي الصحيح والنافع من الثابت، ويكون فيه مقلداً، ويجتهد فيما يستحدثه من المتغيرات، أما المُحدِث : فلا يضع نصب عينيه سوى الطريف والجديد، بغضّ النظر عن موائمته للقديم من عدمه. وعلي ذلك فكل مجدد -عنده- يجمع بين التقليد والتحديث، وكل مُحدِث مبدل للقديم. ويضيف الطهطاوي أن ميدان التجديد يجب عدم حصره في دائرة الفقهاء، والمُحدِثين، والقراء، والصوفية، بل يجب تجاوز ذلك ليشمل القادة، والعلماء، والأدباء، والفلاسفة، والخلفاء أيضاً. فصلاح الراعي ينبئ عن صلاح الرعية، وصلاحهما ينبئ عن صلاح الدين.

وقد رفع الطهطاوي من قدر الخليفة المأمون ٧٨٦-٨٣٣ م؛ وذلك لسعة علمه واتساع مداركه التي مكنته من الاتصال بسائر الثقافات بإثرائه حركة الترجمة، وتشييده لدور العلم. وأدرج أبو بكر محمد الرازي ٨٦٤-٩٢٣ م، والمتنبي ٩١٥- ٩٦٥ م، وابن سينا ٩٨٠-١٠٣٧ م في قائمة العلماء المجددين. ومن الطريف أنه أشاد بمناقب الشدياق، وصرح بأنه جدير بأن يوضع اسمه في مقدمة مجددي القرن التاسع عشر[٢]، ويقول: ( ولو كان في عهده فارس [الجوانب] صاحب [سر الليال] لحكِم له بأنه في إحياء مآثر العرب بهذا العصر مقدم الرجال )[٣].

وقد حرص الشدياق في جل مؤلفاته علي الإشادة بجهود رفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وعبد القادر الجزائري، وأحمد مدحت

باشا، اعترافاً منه بفضلهم من جهة، ولتوفر فيهم خصال المجدد المستنير من جهة أخري.

ويرتبط معني التجديد عند الشدياق بمفهوم النقد والقدرة علي الانتقاء والتقويم، فالمجدد هو المصلح الواعي، والمرشد النزيه، والحكيم الفطن، والمعلم المتواضع، والكاتب والخطيب الأريب الذي يملك فن التواصل مع الجمهور بمختلف مستوياتهم. وهو الصادق كالمرآة في احتواء هموم أمته. وهو المجاهد الذي لا يكل من حمل صفائح المقاومة ضد السلطات الجائرة والقيود المعطلة للأفكار الحرة التي تسعي بنقوضها لانتقاء النافع والمعين علي نهوض مجتمعه وتقدمه. ويرفض الشدياق ارتباط التجديد بالتقليد ويري أن إبقاء المجدد علي المشخصات والثوابت التي تكَون صُلب الهوية لا يعني التسليم الأعمى بصحتها، بل عرضها أيضاً علي مائدة النقد؛ وذلك للكشف عن جوهرها وتخليصه مما علق به بفعل الزمان والعادة، ثم إحيائه وتطويره. فعلي الرغم من إيمان الشدياق بأن الجاحد للغته هو مبدد لهويته، ومتنكر لمشخصاته، فإنه يحث في الوقت نفسه بإعمال النقد في علومها لتجديد أساليبها، وتحديث نهوجها. فلم تكن اللغة عند الشدياق سوي الثوابت الثقافية: ( إذ اللغة إنما هي عبارة عن حركات الإنسان، وأفعاله، وأفكاره)[4].

ويرى أن المُحدَث الذي ينبهر بالغريب والعجيب في ثقافة الأغيار- ويدعو إلي نقله إلي مجتمعه دون درس، أو فحص، ونقد موضوعي لبنيته وأوضاعه وخلفياته وآثاره - لا يمكننا وصف مثله بالمجدد، بل هو عين المقلد الذي لا يُرجى من دعوته صلاح ولا نهضة. فالتقليد هو التقليد للعتيق كان أو المستحدث الوافد. ويصرّح الشدياق بمنهجه في التجديد الذي لم يحد عنه في كل مؤلفاته قائلاً: ( فالأولي لك أن تسافر من مدينتك العامرة حتى تري بعينيك ما لم تره في بلدك، وتسمع بأذنك ما لم تسمعه، وتختبر أحوال غير قومك، وعاداتهم، وأطوارهم، وتدري أخلاقهم،

ومذاهبهم، وسياستهم، ثم تقابل بعد ذلك بين الحسن عندهم وغير الحسن عندنا ... لا بل ينبغي لك حين تدخل بلادهم سالماً أن تقصد قبل كل شيء المدارس، والمطابع، وخزائن الكتب، والمستشفيات، والمخاطب، أي الأماكن التي يخطب فيها العلماء في كل الفنون والعلوم. فمنها ما هو معد للخطابة فقط، ومنها ما يشتمل علي جميع الآلات والأدوات اللازمة لذلك العلم. وإذا رجعت بحمده تعالى إلي بلدك فاجتهد في أن تؤلف رحلة تُشهرها بين أهل بلادك لينتفعوا بها ولكن من دون قصد التكسّب ببيعها. ويا ليتك تشارك بعض أصحابك من الأغنياء في إنشاء مطبعة تطبع فيها غير ذلك من الكتب المفيدة للرجال والنساء والأولاد، ولكل صنف من الناس علي حدته. حتى يعرفوا ما لهم وما عليهم من الحقوق سواء كانت تلك الكتب عربية أو مُعَرّبة. ولكن احذر من أن تخلط في نقلك عن العجم الطيب بالخبيث، والصحيح بالمعتل )[٥].

ثم نجده يفرق بين المقلد للغرب، وبين من ينشد المدنية، فالمتمدن عنده هو المهذب والمثقف، أي الذي يجمع بين سلامة الأخلاق ورشاد العقل. وعليه فإنه يُخطأ من يتهم قومه بعد عودته من بلاد الغرب بالهمجية لافتقاره لفن أو علم، أو نُظُم مستحدثة، أو عادات سائدة؛ وذلك لأن الفنون، والعلوم، والنظم يمكن تحصيلها، أما العادات، والقيم، والأعراف فهي نبت في الثقافة التي تتفاوت فيها الأمم، ولا يُحكَم عليها إلا بمدي أثرها الإيجابي أو السلبي في المجتمع الذي نشأت فيه. ومن ثم كان لزاماً علي من يضطلع بالتجديد أن يبتضع المنهج وليس المذهب، الجوهر لا العَرَض، العلم دون الملابس والمطاعم، وما شبه ذلك من مظاهر ثقافات المدن. فكل ثقافة مدينة تُجمع بين العام والخاص، فالإنجليز والروس والفرنسيين شعوب متمدنة بارتقائهم الحضاري، ولكن لا يمنع ذلك من انحطاطهم في بعض النواحي الثقافية، ويقول: ( إلا إني أتعجب كيف يكون إجبار الناس مثلاً علي نوع معلوم من

اللباس، أو الأكل من التمدن، وكيف يكون منه أيضاً قهرهم علي أن يفعلوا ما لا تطاوعهم نيتهم عليه ... فإنا نرى في وجه هذا القرن الذي تَزيّن بكثير من العلوم والاختراعات ما يشف عن الحالة الخُلُقية، أعني الهمجية في تلك البلاد المتمدنة، ولا سيما ما يحدث فيها من القتل، والاغتيال، والسلب، والاختطاف، والفتن، والتغاوي. وأعجب من ذلك خلو هذه البلاد بحمده تعالى عن مثل هذه المعايب والمنكرات مع كونها مخلاة عن مورد التمدن في زعمهم، فأما أن يُقال : أن التمدن صار سبباً لهذه الشرور والتعدي، أو ان هذه الشرور مغايرة للتمدن يُنتج إنا خالون عن الشرور. ومن القول الثاني : يُنتج إنا متصفون بالتمدن، ومع أن علينا رقباء يتربصون بنا سوءاً حتى يشيعوه عنا، ومع كون هذه المدينة المحروسة قد جمعت فأوعت من جمع أجيال الأرض فليس يشيع عنا شيء يوجب اللوم على أنه حدث من سوء التدبير، أو التفريط في الأمور)[٩] .

ويميز الفارياق كذلك بين أدعياء العلم وطالبي الشهرة، والجانحين والمتمردين، وبين العلماء والمصلحين الغيورين علي صوالح بلادهم، وأحرار الفكر الذين يحملون عبأ تربية الرأي العام وتوعيته بتبنيهم فلسفة المقاومة، وسياسة التنوير الهادئ، فالمجدد الحق هو الذي يرمي إلي البسط في القول، والسلاسة في الأسلوب ليُفهِم سائله، ويُكْرِم محاوره، ولا يبخل عليه من فيض علمه، ودون ذلك من الكُتاب يصبح في حُكم الأدعياء المتعالمين .

ويعيب كذلك علي العالِم الذي يضن بعلمه علي قومه؛ يأساً من إصلاحهم، أو خوفاً من أصحاب السُلطة، أو ثأراً لشخصيته ودرايته وعلمه الذي لم يُقدّره الجمهور ولا أولي الأمر. في حين ينعم دونه بأسمى آيات الفخار، وأرفع المناصب والدرجات. ويؤكد أن العلماء هم ورثة الأنبياء، لا في تفانيهم في تبليغ الدعوة، بل في تحملهم بذاءات الحمقى، وسلوك

الجهلاء، وعنت المتعصبين، وجحود العوام لفضلهم، وتجاهل الخواص لمكانتهم. أما الذين يشمخون بأنوفهم، ويتباهون بكثرة معارفهم، ويخاطبون الناس من علياء غرورهم، ويستبدون بآرائهم، ويجحدون فضل غيرهم، ويحطون من مكانة أندادهم، ويهزئون بنقادهم، ويقربون مداهنيهم فيخرجهم الشدياق من زمرة المجددين؛ وذلك لأنهم عجزوا عن توجيه جهودهم لنقل المجتمع من طور الوجود إلي طور التواجد، ومن التبعية إلي المنافسة، ومن الصراع مع الآخر إلي حوار الأنداد؛ وهي الوظيفة التي جُبل عليها المجددون[٧]، ويقول عن المجددين: ( فهؤلاء مكلفون من قِبل الباري تعالي الذي فاض عليهم فضله، وتوالي بما آتاهم من الحكمة وفصل الخطاب، وأهلهم للاطلاع على الحقائق من دون حجاب بأن يبلغوا الناس أجمعين كلام الحق المبين فإن سمعوه فقد نالوا أربهم إلي قصواه، وإن تولوا عنه فأجرهم علي الله)[٨].

وتناول الشدياق شخصية دون كيشوت[٩]، وجعلها نموذجاً للبطل الذي تقلد أكاليل الغار بعد خوضه مئات المعارك في أحلامه، وخيالات اليقظة، ونموذج للكاتب في- الغرب والشرق- الذي يزيف الحقائق بقصد أو عن غير قصد، ويصطنع الأكاذيب، ويختلق الوقائع ثم يقنع نفسه بوجودها، ويدافع عنها بحرارة الغيور علي صوالح أمته. ويري أن خطر هؤلاء لا يقل في أثره عن خطر المُغيبين والمحبطين الذين فل اليأس عزائمهم، والخائنين لأوطانهم الذين باعوا ضمائرهم لمن يدفع ثمن مداد أقلامهم.

وقد صرّح صاحب الجوائب في كتاباته المتأخرة أن صحافة الراي هي الصفائح التي يجب علي المجددين تجريدها من غمودها، وأن المقاومة الملغزة لا تأتي بأُكلها إلا في العصور التالية علي كتابتها، الأمر الذي يفقدها فاعليتها. وأن اليد التي بُسطت لسؤال ذوي الجاه غير جديرة بمعانقة أقلام الإصلاح، وحمل مصابيح التنوير، ويقول: (وطنت نفسي وأسكت

حدسي عالماً أن رضي المتعنت صعب، وأن لزوم جانب الحق لا يضيره ثلب، فأما من آثر رضي المخلوق علي رضي الخالق، وظن أن الشقاشق تغلب الحقائق، فإنه لا يلبث أن يرمي به من حالق، فيقال له يومئذ لقد أوقعت نفسك وغيرك أيضاً في الغرور، وعميت عن القول المأثور. فها أن من حالفك علي الضلال صار لك خصماً يرميك بالإضلال)[١٠].

ويقر خير الدين التونسي الشدياق علي ضرورة جمع المجدد بين علوم الدين والدنيا؛ وذلك ليتسنى له إقناع العامة والخاصة بمرامي رسالته، إيماناً منه بأن المجدد أحوج ما يكون لمن يُفعّل أفكاره، ويطبق خططه بمنأى عن السلطات المعطلة التي تتمثل أحياناً في الرجعيين من رجال الدين، أو المتشيعين للغرب، أو المتسلطين من الحكام[١١]. لذا نجده ينتحل والشدياق النهج الرشدي في ضرورة تعدد مستويات الخطاب لكي يفلح المجدد في تجيش الطاقات لمقاومة قلاع الجمود والاستبداد والتعصب : ( فالجري علي مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم، ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم متوقف علي الاجتماع، وانتظام طائفة من الأمة ملتئمة من حملة الشريعة، ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة، متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية، ومناشئ الضرر والنفع، يتعاون مجموع هؤلاء علي نفع الأمة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها بحيث يكون الجميع كالشخص الواحد )[١٢].

ويتفق كلا الرجلين - الشدياق، والتونسي- علي أن المقياس الحقيقي لنجاح الحركات الإصلاحية هو عدم خضوع أهل الرأي لسلطة الساسة، أو جهالات الجمهور. كما ينبغي على أحرار الفكر التحلي بالأناة في استقراء الواقع قبل البوح بخطاباتهم. فالفطن منهم هو الذي يحسن التأليف بين المنقول والمعقول، أما الأهوج فهو الذي يصرح بتمرده على الثوابت

والمتغيرات معاً؛ وذلك لقلة درايته، واندفاعه، وتهوره، فنقد المجددين عندهما يعني التقويم، والانتقاء، وحسن التخطيط للتطبيق(١٣).

ويضيف علي مبارك أن علة أفول الحضارة الإسلامية ترجع إلى تبدل أهل الحل والعقد وقادة الرأي، إذ كانوا في عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية يعملون لصوالح الأمة، ويطلبون الحكمة من كل صوب ودرب، وكانوا يذمون التقليد، ويحرصون علي الاجتهاد والتجديد. أما خلف أولئك فنألفهم علي النقيض من ذلك، جامدين عازفين عن العلوم والفنون، ومتعالمين ومعنيين بسفاسف الأمور، وفاصلين بين علوم دينهم وواقع دنياهم، ويقول: ( كان العلماء بين الناس كالأهلّة في السماء تنبعث أنوارها على سائر رجائها؛ وبسبب ذلك تألفت الطباع في جميع البقاع؛ فزادت قوة الأمة، وقويت شوكتها، وكان ذلك سبباً في سعادتها واتساع دائرة ثروتها ... فشتان ما بين زمان أُقيمت فيه الشعائر واستنارت منه البصائر، وكثُرت فيه العلوم والمعارف، وزمان تعطلت فيه الأحكام، وتباغض أهل الإسلام، واندرست فيه العلوم، ولم يبق من الأحكام إلا الرسول. والكلام في هذا المعني طويل، وفتح بابه الآن لا يفيد )(١٤).

ونزع بطرس البستاني إلي أن المجدد هو الذي يعمد إلي إعادة بناء العقل الجمعي علي نحو يصعب معه تصارع أفراده لتعارض صوالحهم، أو انقسام قادته إلي أحزاب متصاولة تبعاً لأهوائهم وولاءاتهم، وانتماءاتهم العقدية، أو السياسية، أو الفكرية(١٥)، ويقول: ( يا أبناء الوطن إن الألفة ضرورية لحفظ الوطن وبقائه كما أنها ضرورية لعماره ونجاحه ... ولا يخفي أن وجود الألفة، وثباتها، ونموها تتوقف علي أمور أخصها ما يأتي؛ هي أولاً: أديان حية منتبهة تنظر وتُعلم بنيها أن ينظروا إلي من يخالفهم أمر المذهب لا بعين الاعتبار والبغضة ... ومن طالع تواريخ الملل والشعوب يظهر له جلياً ما يلتحق بالناس والأديان نفسها من الأضرار من تعرضها لأمور السياسة،

ومزجها الأمور الدينية بالأمور المدنية؛ والحال أنه يوجد طبعاً بون عظيم. وكم كان لهذا المزج الذي ينبغي أن يكون غير جائز ديانة ولا سياسة من اليد في الخراب ... ثانياً: أحكام صارمة مستيقظة قادرة علي توقيف كل واحد في حده، وغير مظهرة افتقارها إلي مساعدة أدوات خارجة عن دائرتها المنتظمة تنظر إلي جميع أصناف التبعة نظراً متساوياً، ولا تعرف من المذاهب إلا إعطاء المتمسكين بها حقوقهم الدينية، والأدبية، والمدنية ... ثالثاً: شرائع متفقة وتنظيمات غير ممتزجة بالشرائع المذهبية تُنظر لدي المحاكمة إلي الدعوى لا الشخص)[١٦].

وتكشف المقبلات السابقة بين عُمُد النهضة العربية عن مدي اتفاقهم في مفهوم التجديد، والخصال التي يجب أن تتوفر في المجدد من حيث السمات الخُلقية، والطبائع الشخصية، والضروب المنهجية التي يجب أن يطبقها في بناء خطابه، الأمر الذي يبرر اتفاقهم أيضاً في تناولهم لمعظم قضايا التجديد، وهذا ما ستكشف عنه السطور التالية.

## قضية الأنا والآخر

لقد تميزت كتابات الشدياق عن الثقافة الأوربية بالنظرة الواقعية التي لم تتوفر لغيرها من المصنفات – السابقة عليها واللاحقة - والتي عُنيت بوصف المدنية الغربية، ودعت لاقتباس منها ما تفتقر إليه الثقافة العربية؛ ويرجع ذلك إلي عدة أسباب أهمها:-

اتصاله المبكر بالفكر الغربي عن طريق مطالعاته في كتب الفلسفة، والدين، والأدب الأوربية في لغتها الأصلية، واتصاله بالمستشرقين في لبنان، وعمله في مدارس الأمريكان في مصر، ثم الاتصال المباشر بالمجتمع الغربي خلال إقامته في مالطة وإنجلترا وفرنسا - قرابة ربع قرن -، واختلاطه برجال السياسة والأدب ودوائر الاستشراق. وقد مكّنه اشتغاله بالصحافة من التعرف عن قرب بقناصل الدول الأجنبية في تركيا، والتحاور

معهم، ومناقشة أفكارهم.

وقد انعكست هذه الدربة والدراية علي تحليلاته لطبيعة العقلية الأوربية، وإيجابيات وسلبيات المدنية الغربية، وكشفت عن خبرته في الانتقاء، وقدرته علي النقد والتقييم. وأعربت في الوقت نفسه عن أصالة أفكاره، وصدق انتمائه، وولائه للثقافة العربية الإسلامية، ودرايته المبكرة بنوايا الغرب ولا سيما بعد استقرائه للأطوار(•) التي مرت بها قضية العلاقة

---

(•) لقد خلطت العديد من الكتابات التاريخية بين الوجود الأجنبي في مصر والشام ، وبين التواجد الثقافي الغربي في أرجاء الإمبراطورية العثمانية. ولم تعط أهمية للأول، وعنيت بتحليل الآثار المترتبة علي الثاني؛ الأمر الذي جعل بعضها يصف الحياة الثقافية في العالم الإسلامي - في الفترة السابقة علي الحملة الفرنسية- بالجمود والتخلف بسبب عزلتها عن المدنية الغربية، ويحكم علي حركة التغريب بأنها ظهرت كطفرة بلا مقدمات، ويعجز عن تفسير طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، وتبرير ذلك الصراع الذي فرضه الغرب علي تلك العلاقة. ويتراءى لي أن هذه الكتابات تحتاج إلي مراجعة لإبراز الأطوار التي مرت بها العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية، والغرب في العصر الحديث . فقد كان لحركات التبشير الكاثوليكي في مصر منذ عام ١٥٧١م أثر لا يمكن إنكاره في بنية الثقافة المسيحية المصرية. ويتمثل ذلك في رغبة البابوية الإيطالية إخضاع الكنيسة الأرثوذكسية المصرية لسلطتها؛ عن طريق بناء الكنائس والمدارس الملحقة بها لتعليم البنين والبنات. وقد فطن - مؤخراً - البابا كيرلس الرابع ١٨٠٦ - ١٨٦١ م لخطورة هذه الحملات؛ فبدأ في تأسيس كتاتيب ومدارس دينية لحماية الهوية الملّية. وعلي الرغم من ذلك لم تستطع هذه الجهود الحد من تزايد الوجود الكاثوليكي في الصعيد والإسكندرية، حتى أضحت اللغة الإيطالية هي اللغة الأجنبية الأولي التي يعرفها المثقفون. وقد تزايد الوجود الكاثوليكي مع حملة نابليون التي أرادت بذورها غرس الثقافة الفرنسية في هذه الأرض القفر. وأضحت اللغة الفرنسية في عهد محمد علي هي لغة المثقفين وموظفي الدواوين بجانب التركية. أما الجاليات الإنجليزية والأمريكية فلم تظهر إلا في العقد الرابع من القرن التاسع عشر. وكان لمدارس هذه الإرساليات دور لا يمكن تجاهله في تشكيل الرأي العام القائد، وسيما بعد استيطان العديد من الأسر في الإسكندرية والصعيد والقاهرة، والتحاق أبناء الأسر الأرستقراطية المصرية بها. وأصبح للتعليم الأجنبي خطره علي الثقافة العربية الإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؛ وذلك بفضل تزايد بعثات الاستشراق التي كان همها الأول هو تحليل العقل الجمعي المصري، وإضعاف الوازع الديني واللغة العربية في ثقافة الأقباط والمسلمين علي حد سواء. أضف إلي ذلك التيار اليهودي الذي نشأ بنشر الكتاتيب لتعليم العبرية والعقائد الملّية لليهود المصريين والشوام منذ أخريات القرن الرابع عشر. وزادت معارفه بفضل هجرة اليهود الأوربيين إلي مصر والشام وتركيا في القرن السادس عشر =

بين الأنا والآخر التي بدأت بالوجود الأجنبي في البلدان الإسلامية، ثم انتقلت

---

=

الميلادي. وقد لعب اليهود الأوربيون في ميادين الصحافة، والسياسة، والاقتصاد دوراً ملحوظاً، وسيما في نقل العديد من النظم، والفلسفات، والعادات والتقاليد، والفنون الغربية إلي الثقافة الإسلامية. وإذا ما انتقلنا إلي بلاد الشام فسوف نجد البعثات التبشيرية الفرنسية قد أضحي لها وجود في الثقافة اللبنانية منذ مطلع القرن السابع عشر، ولا سيما طائفة اليسوعيين. أما البعثات الأمريكية البروتستانتية فلم تظهر إلا في الربع الأول من القرن التاسع عشر. وكان هدف هذه الإرساليات بطبيعة الحال هو إضعاف الكنيسة المارونية، وخلق جيل من المثقفين يدين بالولاء لفرنسا وأمريكا. وقد توسع هاذان التياران التبشيريان في نشر المدارس، وإرسال البعثات إلي أوربا، حتى أصبح لها تواجد ذي أثر فاعل في الثقافة اللبنانية، وذلك في منتصف القرن التاسع عشر. وباتت اللغة الفرنسية ثم الإنجليزية أهم اللغات الأجنبية التي استخدمها المثقفون في استجلاب معارفهم والتعرف علي حضارة الغرب؛ فنشطت حركة الترجمة الأدبية والفلسفية، في حين عُنيت حركة الترجمة المصرية بالكتب العلمية وبعض الكتب السياسية. ويرجع الفضل للفتح المصري علي يد إبراهيم بن محمد علي في نشر الثقافة العربية التي عمد المبشرون إلى إضعافها. وعلي الرغم من قوة التواجد الثقافي الأجنبي في بلاد الشام الذي ارتدى عباءة الدين نجد قناصل الجاليات الأوربية قد لعبوا دوراً مناهضاً لذلك ألا وهو: غرس الفكر السياسي العلماني بين المثقفين الشوام؛ وذلك لتغريب العقل القائد من جهة، وإضعاف الوازع الديني الذي مزقته الطائفية من جهة ثانية، وإحياء النعرة الشعوبية وفكرة الوطنية لتحل محل الوحدة الإقليمية والسيادة العثمانية من جهة ثالثة. أما تركيا فقد تنافست روسيا وإنجلترا وفرنسا - منذ أخريات القرن الخامس عشر- في التخطيط لإضعافها؛ وذلك عن طريق تشجعيها للحركات الانفصالية، أو توريط الخلفاء العثمانيين في إبرام معاهدات، وعقد صفقات، وإنشاء مشروعات وهمية لتحديث الجيش التركي وإنعاش الاقتصاد، وتدخلها في الشئون الداخلية باسم حماية الأقليات؛ الأمر الذي أرغم السلاطين العثمانيين علي منح الجاليات الأجنبية والطوائف غير الإسلامية امتيازات كبيرة مكّنت المستشرقين السياسيين، والجماعات الماسونية من تكوين خلايا سرية تسعي إلي تغريب القيادات السياسية، ثم الأدباء وبعض رجال الدين يهوداً كانوا أو مسيحيين أو مسلمين. ونخلص من ذلك إلي أن حالة الصراع التي طُبعت بها العلاقة بين الأنا والآخر قد فرضها الغرب علي البلاد الإسلامية في كل أطوارها، فقد بيّت الغرب النية في طور الوجود لدراسة المجتمع العربي الإسلامي من الداخل، ثم قوي نفوذه في طور التواجد، وراح يسيس العقول التي اصطنعها؛ تمهيداً للطور الثالث الذي قرر فيه الوثوب علي من عجز عن مقاومته. وهذا التخطيط قد عمد إليه بعد فشله في المجابهات المباشرة عن طريق الغزو العسكري خلال الحروب الصليبية، والمواجهات الحربية بين الدول الأوربية والدولة العثمانية التي انتهت جولتها الأولي في القرن الخامس عشر باحتلال الأتراك للقسطنطينية، واستيلاء الجيوش العثمانية علي معظم أوربا وأسيا. وقد فطن الشدياق لكل ذلك.

إلي طور التواجد الغربي في الثقافة العربية، ثم انتهت إلي طور مزج الشراك والتخطيط للاستيلاء على العالم العربي بعد تغريب رأس الرجل المريض .

ذلك فضلاً عن قدرته الفائقة على الموازنة بين خصال أهل مالطة، والفرنسيين، والإنجليز، والأمريكان، وإبراز الجوانب الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والعلمية التي تميز بنياتهم الثقافية عن بعضها، وعدم اكتفاءه بمشاهداته العابرة في الوصف أو الإخبار، بل آثر التعويل علي الكتب التاريخية، والعلمية، والفلسفية للوقوف علي حقيقة مشاهداته، ويبدو ذلك بوضوح في أحاديثه عن المذاهب السياسية، والجماعات الدينية، وتاريخ المخترعات، ومعالم المدن، الأمر الذي جعل من كتابيه "الواسطة وكشف المُخبّا" أقرب إلى التقارير العلمية، أو للموسوعات الثقافية منها إلي أدب الرحلات .

ولم تكن عيون الشدياق في تصويرها للمدنية الغربية تُعَبر عن الانبهار والعجب بالآخر بقدر حرصها علي قراءة الذات للوقوف علي مواطن القصور فيها، وتحديد مكامن المعوقات التي تحول بينها وبين مواجهة الآخر، والتحاور معه بدلاً من التصارع غير المتكافئ القوي. وقد تجاهلت العديد من الكتابات المعاصرة مكانة الشدياق في هذا المضمار، واكتفى القليل منها بذكر اسمه [١٧] ضمن العيون الشرقية التي صورت الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر، ولم تتعرض إلي نقداته وتحليلاته إلا في إشارات سريعة[١٨]. فقد دعا الشدياق في كتاباته المبكرة إلي ضرورة التعرف علي الآخر، ثم الوقوف علي جوهره وفحص أفكاره، واقتباس الطريف والمبتكر منها لتحل محل المستبعد من سلبيات الذات؛ ويعني ذلك أن هدف الشدياق منذ اللحظة الأولي من مخاطبة الآخر هو الاستفادة منه، والاستعانة بنموذجه لإصلاح الأنا. وهو يتفق في ذلك مع أستاذه الشيخ حسن العطار، ويقول:( أم كيف تقتصر علي معرفة ربع لغة ولا تتشوق إلي علم ما يفكر فيه غيرك. فلعل

تحت قبعته أفكاراً ومعاني لم تخطر بما تحت طربوشك )[19].

وكذا في تنبيهه على ضرورة توخى الحذر في الحكم علي المدنية الغربية، وأولى الخطوات لذلك هو استبعاد كل الأحكام السابقة علي المشاهدة والاعتماد علي الاستقراء المباشر. ويمضي في ذلك مع أنصار الفلسفة الوضعية الإنجليزية التي تفصل بين الأوهام التي تعلق بالذهن، والمعارف الحقيقية التي يُستدل عليها بالتجربة؛ ويبدو ذلك في حديثه على لسان زوجته الفارياقية: ( ومن طبع العالِم أن ينظر دائماً في الحقائق وأضدادها ولا يزال باحثاً عن الصحيح والأصح. فأما الوهم فلا يدخل إلا رأس الجاهل. ومتي دخل فلا يكاد يخرج منه، مثال ذلك: وهم الناس أن مدينة باريس هي أجمل مدينة في الدنيا، مع أني رأيت فيها من العيوب ما لم أره في غيرها. أنظر إلي طرقها، وإلى ما يجري فيها من الدم والنجاسة، ومن المياه المتنوعة الألوان ... فهلا جعل لها مثاعب تحت الأرض، أو أبيات تنفذ منها إلى نهر أو غيره كما في لندن )[20]، ويقول في موضع آخر: ( اعلم أن تحقق الحُسن في السمر أو السود في عين الرائي لا يمكن إلا من قريب، فأما البيض فإذا رأيت صفاء منهم عن بُعد توهمتهم كلهم ملاحاً لأن البياض كما قيل شطر الحُسن)[21] .

ويضيف الشدياق أن من أعظم الأوهام هو الاعتقاد بأن كل الأوربيين متمدنين، وأن طبائعهم وسلوكهم هو النموذج الذي يجب علينا اقتفاءه. وبيّن أن همجية بعضهم تفوق بكثير ما نطلق عليه جموح البرابرة، فمنهم من احترف اللصوصية، واشتغل بالدجل والشعوذة وولع بالتطير. ونزع إلي أن معظم الفجور في البلدان الأوربية تظهر في المدن، فالمراة الريفية أكثر حرصاً علي فرجها، ورضا زوجها، ورعاية عيالها. وتتميز المراة الإنجليزية عن مثيلتها الفرنسية باعتزازها بنفسها، وابتعادها عن الغنج وممارسة الفحشاء حسب الهوى، دون أدنى اعتبار لقداسة الحياة الزوجية. وأوضح أن

الأمية متفشية بين الرجال والنساء، وسيما في القرى. في حين يسود الجهل بالمعارف العامة وقلة الوعي في الطبقات الدنيا، وسيما بين المزارعين والحرفيين. أما اللحن في اللغة فهو ظاهرة ملحوظة في لغة الكلام سواء في إنجلترا أو فرنسا. كما أن غنائهم لا يخلو من الركاكة في المعاني، والغلظة، والاضطراب في النغمات. أما الصداقة، وطيب العِشرة، والألفة، واحترام الصغير للكبير، وعطف الوالد علي أبنائه، والدفء الأسري، والمودة والرحمة؛ فهي من التقاليد التي تندر في المجتمع الأوربي الذي جعل العمل لكسب المال شاغله الأول[٢٢].

ولم يرد الشدياق من إيراد هذه المخازي ترغيب العقلية العربية في العزلة، والبرهنة على أنها أحسن حالاً من غيرها، بل الهدف الحقيقي هو: الحد من الانبهار بالآخر والعجب به؛ وذلك بالنظر إليه كما هو يبدو في الواقع ليسهل التعامل معه، وانتقاء أفضل ما عنده. أو إن شئت قلت هي نظرة رائدة جريئة لكشف المُخبّأ، وفضح المستور في المجتمع الأوربي، ونظرة موضوعية لمعنى التقدم والمدنية. فقد استخدم صاحب الجوانب مصطلح التمدن بدلالة قيمية عملية أخلاقية؛ فذهب إلى أن العلم والصنائع ليست هي المقياس الذي يعول عليه لوصف المتمدنين، ولا كل المظاهر الاجتماعية، ولا النُظم السياسية، بل أثر كل ذلك علي بنية العقل الجمعي وسلوكه، وعليه يمكننا التماس بعض الجوانب من المدنية في أخلاق المهذبين في المجتمعات البدائية، والوقوف علي بذاءات الهمج في المدنيات الصناعية الأوربية .

ويستنبط من ذلك أن التمدن وسيلة لارتقاء الإنسان ذهنياً، وخُلقياً، واجتماعياً، وسياسياً، واقتصادياً. وأن معياره سوف يظل نسبياً تتفاوت فيه المجتمعات. ولا يمكننا تحديد سماته وخصاله إلا بقدر فاعليته في بنية الثقافة التي يُمارس فيها[٢٣] فنجاح المدنية الأوربية يرد في المقام الأول لتجديد عاداتها وتقاليدها، وإشراكها المرأة في شتي النواحي الحياتية،

حتى أضحت عامة بين كل أفراد المجتمع، وعليه فإذا ما أرادت الذات اللحاق بهذا النجاح يجب عليها قبل اقتباس مظاهر تلك المدنية أن تقوم بتجديد موروثاتنا العقدية والاجتماعية أيضاً، حتى لا تدخل المدنية في بلادنا عرجاء، أو تهاجمنا على غفلة منا وتطيح بمشخصاتنا.

ويكرر الشدياق تحذيراته من التقليد، والتسرع في العدو وراء الغرب، ويرى أن مثل ذلك لن يؤدي إلا لفكر ممسوخ لا معالم فيه، ولا قدرة له علي التجديد أو التحديث، فالطريق الأصوب عنده هو دراسة واقع الذات وحاجاتها، ثم البحث عن هذه النواقص عند الآخر، ثم تعبيد الطريق الذي تسير فيه من الآخر إلي الذات دون أن تتعثر أو تُشجب، ويقول: ( إني وزنت في كفة أفكاري كلاً من حالتي التمدن والهمجية فوجدتهما متوازنتين متعادلتين، وأن صاحب كل منهما غير خال من الهم، وأما صاحب التمدن فلأنه لما ذاق من طعم التنعم والترفه فهو أبداً في طلب المزيد، وهمومه كثيرة ما عنده من الحاجات والأمتعة والآلات فهو لا يزال يفكر في الأسباب الحافظة لها وربما أحوج إلي اتخاذ أسباب ثانية لحفظ الأسباب الأولي، وهكذا حتى تتسلل همومه إلي ما لا نهاية له. ثم هو كلما سمع باستحداث شيء ود لو أنه يكون أول من حازه ليفتخر به بين أقرانه، يا لها من عيشة منغصة. وأما صاحب الهمجية فإنه كلما أحتاج إلي شيء تحسر علي فقده، إلا أن طبعه في الغالب يألف بعض أشياء معدودة محصورة فلا يتعداها إلا أن يوسوس له بعض المتمدنين بأنه غير حاصل علي شيء من الدنيا، وأنه يلزمه أن يشغل باله بأمورها، ويسعي في طلب نعيمها ولذاتها حتى يتميز عن البهائم، ويشار إليه بين ذويه بالبنان فيكون قدوة لهم، فإن استمع له كان بمنزلة الغراب الذي حاول أن يمشي الحجل، وانتهي به الطمع مع عدم التدرب عليه إلي أسوأ حالة، وإن بقي علي خموله الأصلي ولم يمد يده إلي ما هو أبعد من أن يناله فذلك عندي بمنزلة المتمدن)[٢٤].

ونخلص من ذلك إلي أن غاية الشدياق ترمي إلي انتهاج منهج الغرب في الاتصال بثقافتنا، وانتحال عين أطواره التي تبدأ بالتعرف علي الثوابت والمتغيرات في مجتمعه، ثم تحليل بنية عقله الجمعي، ثم تفعيل هذه المعارف والاستفادة من إيجابياتها، والتأهب للحوار، وإرغام الآخر علي الكف عن سُنة الصراع التي استنها للتعامل معنا. فالآخر يعرفنا ولكننا عاجزين عن إقناعه للاعتراف بنا، وكفه عن تشويه أصولنا؛ ويرجع ذلك في رأيه إلي أننا لم نحسن تقييم ذاتنا في ضوء معرفتنا بحقيقة الآخر. ويبدو أنه أراد اقتفاء أثر النموذج الياباني[٢٥] الذي بدأ نهضته الحديثة مع نهضة محمد علي، فعكف علي دراسة الذات، ثم تدرج شيئاً فشيء في الاقتباس من الغرب، الأمر الذي مكّنه من الانتقال بيسر من طور الوجود إلي طور التواجد، ومن مرحلة الصراع إلي التنافس والحوار .

وقد أدرك الشدياق قبل جل معاصريه أن المجابهة المباشرة للعرب والغرب آتية إن شئنا هذا أو أبينا، فالبعثات العلمية والترجمة والتعريب هي محاولات حسنة - في رأيه- للتعرف علي ذلك المارد الذي لن يقرع الأبواب قبل اقتحامها؛ لذا نجده لا يقدم تصوراً لكيفية مصارعة الآخر، بل كان شاغله الأوحد هو إيجاد السبيل لمقاومته، وذلك خلال إجابته عن الأسئلة المطروحة: ماذا نأخذ من الغرب ؟ وهل في إمكان الذات انتقاء النافع وترك الرديء في ثقافة الآخر قبل أن تُعيّن هويتها ومشخصاتها ؟ وهل يقبل الآخر الحوار مع من لا تواجد له ؟.

ويخبرنا صاحب الجوانب أن الضامن الأوحد لتواجد الذات هو تفعيل وجودها، والابتعاد تماماً عن ابتضاع المذاهب من الآخر، وتوعية العقل الجمعي بأن أعظم الخُطي لاختبار الأصيل من الموروث التليد لإحيائه هو تمكينه من مواجهة الواقع المعيش. فالبقاء دائماً للأصلح الذي يستمد قوته من إيمان ذويه بضرورة وجوده، فيبذلون أقصي طاقاتهم لتجديده،

وتحديثه، وتطويره بمنهجية العقلاء الأيقاظ الأصحاء. فذهب إلي أننا لسنا في حاجة لتعلم اللغات الأجنبية لنثرثر بها، بل الوقوف علي حقيقة تاريخ وآداب وعلوم وفلسفات الأغيار. ولا يعني ذلك بطبيعة الحال أن يبلغ اهتمامنا بهذه اللغات إلي درجة إهمالنا، أو طمسنا للغتنا، بل علي العكس من ذلك تماماً، فينبغي علينا إثرائها بالمستحدث من المعارف حتى لا يصعب علي الجمهور قبولها والانتفاع بها[٢٦].

وبيّن أن تمدنا ليس مرهون بتعلمنا فن الرقص الغربي الذي تعكس طرائقه وأشكاله حاجة الثقافة التي نشأ فيها إليه. فالفنون عند الشدياق مرآة عاكسة لأعراف المجتمع وعاداته، وعليه لن يؤدي محاكاتها، أو نقلها من مجتمع إلي آخر إلا لتبديد الأعراف والقيم المنقولة إليه: ( وأما مواضع الرقص فهي عندي مبنية على الفساد من أصلها ولا شيء منها نافع البتة. ولو كنت ذا مقدرة لقيدت أرجل جميع الراقصين والراقصات في قطرة)[٢٧].

ولا يعني ذلك رفض الشدياق اقتباس الفنون النافعة من الآخر كالتمثيل والمسرح - كما سيتبين بعد قليل-، بل لإدراكه للأثر السلبي الذي سوف يعود علي شبابنا من اعتياد المخاصرة والمعانقة، والربط بين المماحكات الجنسية، وبين التمدن. الأمر الذي تأباه التقاليد، ويثير حفيظة المقلدين، وينفرهم من التجديد، ولا يضيف علي المرأة الشرقية شيئاً، بل يعمد إلي إفسادها ويذكرها دائماً بمماحكات الفراش. وقد صور ذلك في محاورة بين الفارياق والفارياقية جاء فيها: ( قالت الفارياقية: ولكن كيف يكون إحساس المرأة حين يلمسها رجل جميل في خصرها. قال: فقلت لا أدري إنما جعله الله في الوسط مركزاً للإحساس الفوقي والتحتي، ولذلك كانت النساء عند الرقص والقرص في أي موضع كان من أجسامهن يبدين الحركة من الخصر. ثم تنفست الصعداء وقالت: يا ليت أهلي علموني الرقص، فما أري فيه لأنثي نقص. فقلت: لو فتحت الصاد في كل من المصراعين لكان بيتاً

مطلقاً. فقالت: يا الفضيحة بين الأنام، أتقول هذا الكلام في مثل هذا المقام. قلت هيت إلي البيت فقد كفاني ما سمعت الليلة وما رأيت. قالت: لا بد من أن أري ختام الرقص. قال: فلبثنا إلي الصباح، ثم انصرف بها فكانت تقول وهي سائرة: نساء مع رجال راقصات، رجال مع نساء راقصون، راقصات راقصون، راقصون راقصات. فقلت: فاعلات فاعلون، فاعلون فاعلات)[٢٨].

ويربط الشدياق بين الموسيقي والمنطق والذوق والعقل، ويشير إلي أنه انتحل هذا الربط من حكماء اليونان (الفيثاغوريين وافلاطون)[٢٩]، وبيّن ان لكل شعب موسيقاه التي تُعبر عن واقعه بكل ما فيه، وعلي ذلك فلا يمكننا تقليد الموسيقي الغربية، أو تذوقها، أو محاكاتها في وجود بون شاسع بين ثقافتنا وثقافتهم. غير أنه من المفيد لنا تعلم ضروبهم في تدوين النغمات، وطرائقهم في العزف الجماعي، وقدرتهم علي التأليف بين الآلات المتعددة النغمات والمتباينة الأصوات. فالألحان لا يُطرب لها إلا من ألفها. أما المنطق فهو عام غير خاص بأمة أو شعب؛ ومن ثم لا غضاضة في تعلمه.

ويريد الشدياق من ذلك توضيح أننا في حاجة إلي الجانب العلمي والمنهجي من الفنون فحسب؛ لتوظيفه في تجديد موسيقانا العربية التي يعدها أيضاً من الثوابت الثقافية التي لا دخل للتقدم أو التأخر في الحفاظ علي طابعها. ويضرب لذلك مَثَل الموسيقي الصينية والهندية اللتين لم يبدلهما أصحابهما رغم تطلعهم للتحديث والمدنية، وأخذهم بالعلوم الغربية. ويربط الشدياق بين تذوق جماليات الموسيقى، وبين تهذيب الأخلاق وتوجيه السلوك، موضحاً أن الموسيقى والغناء يعملان في النفس عمل المعلم والموجه. فالتطريب والشجن يُرقى العواطف، والغناء الحماسي يحفز علي العمل والجهاد، ومن ثم يجب علي كل أمة تهذيب موسيقاها، وتأصيل غنائها، وحمايتهما من الابتذال والترخص. وقد أعرب عن تأثره في هذا المضمار بما جاء في محاورات أفلاطون٤٢٧- ٣٤٧ق. م، وما روي عن إبراهيم

الموصلي٧٤٢-٨٠٤م في الأغاني: ( ومن المعلوم أنه كلما رقت طباع الناس، ولطفت أخلاقهم كانوا إلي المحاضرة في مضمار الطرب أسبق، ولشذا عبيره أنشق فن المولع بغر المعاني ونكات الكلام. لا يسمع الألحان إلا ويتصور معها من الحسن ما يهيم به وجداً، قبل أن يشعر الغبي بمجرد معرفة كونها غناءً، ولا سيما إذا كان الإنشاد معرباً والوقت معجباً ) [٣٠].

أما فن التمثيل فيعده من الفنون التي تفتقر إليها الثقافة العربية؛ وذلك لأن فوائده أكثر من مضاره. ويبدو نفعه في تصويره الأعمال الأدبية، وإبراز معانيها في صورة حية نابضة بالحوار الذي يدور بين الشخصيات. كما أنه يقوم بدور تثقيفي وتوجيهي من خلال عروضه للأحداث التاريخية، بجانب دوره الترفيهي الذي لا يخلو من مواقف تثير الذهن، وتبعث البسمة علي الوجوه في آن واحد. ودعا الشدياق لضرورة درج هذا العلم ضمن علوم الخطابة؛ فالممثل في رأيه هو صاحب رسالة تعليمية. أما دون ذلك من التمثيل فيخرجه من دائرة الفنون[٣١] . ويقول: ( بودي لو كانت العرب نقلت عن اليونانيين شيئاً من هذه المحاورات كما نقلوا عنهم الفلسفة، أو أنهم ألفوا فيها. ولا يبعد عندي أن شعراء العرب حين كانوا يتناشدون الأشعار في عكاظ كانوا يجرونها علي وجه يُكسبها حوكاً في النفوس مع اقترانها بالحركات والإشارات. ولا شك في أن هذا التمثيل معها يكسب كلام الشاعر رونقاً أكثر مما لو بقي في الكتب، أو أُنشد مجرد إنشاد )[٣٢].

وينتقل الشدياق إلي القيم الأخلاقية مبيناً أن الخواء الروحي الذي أعقب تصدع الكنيسة الأوربية في الوجدان الغربي، هو العلة الحقيقية وراء الانحطاط الأخلاقي الذي تفشي في إنجلترا وفرنسا وروسيا وغيرها من المدنيات. فلم تستطع القوانين، ولا أجهزة الأمن ضبط السلوك المنحرف، ولا تهذيب الغرائز. وعلي ذلك يحذر الشدياق من مسايرة الغرب في التنكر للدين، وانتحال المذاهب الإلحادية باسم الحرية. فغياب الوازع الديني أدي إلي

تفكك ترابط الأسرة في المجتمع الغربي، ومن مظاهر ذلك: قتل الأرحام، ونكاح المحارم، والانتحار، والخيانات الزوجية، والبغاء. ذلك فضلاً عن السرقة والغش في البيع والشراء، والرشوة في الدواوين الحكومية والأهلية، وغير ذلك من انحطاط وهمجية[٣٣].

ولا ينبغي علينا فهم كلام الشدياق علي أنه يريد إحياء الكنيسة، وإعادة قساوستها لتولي السلطة القضائية بدلاً من القوانين الوضعية، بل علي العكس من ذلك تماماً، فقد أكد في غير موضع من كتاباته علي أن فساد آباء الكنيسة لا يقل عن فساد العوام، وأن غايته هو الفصل بين الدين والسُلطة، فعلي الرغم من عدم غنى الإنسان عن القيم الدينية التي تُلزم معتنقيها بالفضائل، ومكارم الأخلاق، لا يمكنه تسييس حياته بمقتضى نصوص جامدة عاجزة عن التفاعل مع الواقع، واحتياجاته، وقضاياه، ومشكلاته. وانتهى إلى ضرورة احترام القيم الدينية وجعلها من الثوابت الثقافية. وهو يتفق مع فولتير في أن الفرد والمجتمع في حاجة إلي دين معقول يخلو من الخرافة، والتعصب، وسُلطة الكهنة، ومن الكتب المقدسة الشاغلة بالأكاذيب وقصص الأنبياء الفجرة. أما الإيمان بالله الرحيم بالضعفاء، والمقتص من الأشرار، ومثيب الأخيار فهو حقيقة لا ينكرها إلا المجانين[٣٤].

ويضيف الشدياق أن استبداد الكهنة وتعصبهم، وكثرة الخرافات والأكاذيب في الكتاب المقدس، هو الذي دفع فلاسفة الغرب إلي جحد الدين. أما في العالم الإسلامي فتنتفي هذه الأسباب؛ وذلك لأن الإسلام قد كفل حرية الاعتقاد والفكر، وشغر القرآن من مواطن الفحش والخزعبلات، والتعاليم التي لا يطيقها العقل. أما ما عساه يكون جموداً فيُرد إلي آراء الفقهاء التي لا تمثل أصل الدين. وقد أكد ذلك في مواطن عديدة من مصنفاته المخطوطة منها: "ارتباط التمدن بدين الإسلام"، وفيه بيّن موقف الإسلام من التقدم[٣٥]، ومن أقواله في ذلك: ( إن شرع الإسلام أرفق بالرعية

من غيره، وبهذا الاعتبار أعني باعتبار أن فرق المذاهب لا ينبغي أن يكون سبباً للعداوة والشقاق كان ملوك المسلمين في الزمن القديم يستخدمون النصارى واليهود جرياً علي سُنة غيرهم ... هذه هي حقيقة التمدن، أعني أن يكون الناس متعاونين علي أمورهم المعاشية من دون التفات إلي مباينتهم في تدينهم وتعبدهم. إذ المقصود من كل دين الحث علي مكارم الأخلاق، والابتعاد عن الشر، إلا أن الجمهور الأعظم، والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة- كما قال المأمون- لا نظر لهم في الأمور ولا استضاءة لهم بالعلم، اتخذوا فرق الأديان وسيلة إلي الشر والفساد كما جري في الحرب التي تسميها الإفرنج حرب الصليب، وذلك حين حشدوا مشاة وركباناً لاستخلاص القدس الشريف من أيدي المسلمين، فكانت نتيجة ذلك التهوس سفك دماء عباد الله لغير طائل. وجل هذه الشرور ينشأ من استعلاء الرؤساء الروحيين ومن حبهم الرئاسة، فيحرضون الجهلة من الرعية ويوسوسون إليهم علي خلاف مراد الله تعالي )[٣٦].

ويصور لنا الشدياق حال إيمان العوام في أوربا، كاشفاً عن حرصهم علي أداء الطقوس، والذهاب إلي الكنيسة في الآحاد، واعتقادهم في الخلاص، وغيرتهم علي قساوستهم دون أن يؤثر ذلك كله في سلوكهم. ومردود ذلك في رأيه وجود الكنيسة الإسمية، مع عدم تواجد ولا فاعلية لتعاليم المسيح؛ الأمر الذي يبرر رعاية الدولة لهاتيك الكنائس التي أضحت معابد بلا فرسان؛ وذلك لإرضاء العوام من جهة، وتسيس رؤسائها وكهنتها من جهة أخرى[٣٧].

ويمضي صاحب الجوائب مع جان جاك روسو١٧١٢ - ١٧٧٨م في أن التقدم العلمي والفلسفات المادية- التي صاحبته- ، واصطبغت بهما المدنية الأوربية لن يحققا السعادة للإنسان، بل سوف يزيدان من شقائه ويُكثران من شروره[٣٨]. لذا نجد صاحب الجوائب يصرح بأن المدنية الأوربية في أزمة سوف تتفاقم شيئاً فشيء مع تزايد إحساس الغرائز والمطامع والأهواء،

ويقول: ( والأصل في التمدن أن يكون زائداً في راحة الإنسان، وغبطته، ومعارفه، وأدبه، وتحسين أخلاقه، إلا انه صار زائداً في تعبه، وتكثير همومه وأشجانه. وقد كان الناس في القديم يكفيهم القليل من الرزق، ولا يطمحون إلي الحصول علي كل ما يمكن وجوده في الأقطار والأمصار، فأصبحوا الآن منهومين بإحراز جميع ما يسمعون عنه في بلادهم وغير بلادهم)[٣٩].

ويقول في موضع آخر: ( إن ما يدّعيه الإفرنج من التمدن في جميع الأحوال المعاشية لا تقوم به حجة ... غير أن الإفرنج لا يفكرون إلا في منافع أنفسهم فقط، فلو أهمهم تهذيب أخلاقهم قدر ما يهمهم ملء أكياسهم لكان أولي، فسبحان من أرضي الناس بعقولهم )[٤٠].

كما يعيب الشدياق علي المدنية الأوربية نظام الطبقية الجائر، ذلك الذي يجمع بين الثراء الفاحش والفقر المفجع، ويبرر ذلك بتبني ساسة الغرب النظام الرأسمالي الذي يرفع شعار "السيادة لمن يملك". ويري أن من عيوب هذا النظام تصارع طبقاته، وحقد الأدنى منها علي الأعلي، وتزايد جرائم السطو، وشعور الإنسان بالبؤس من فرط ظلم المجتمع له، وإصراف القادرين علي العمل في اللذات أيام الآحاد من كل أسبوع[٤١]، وغيبة الإحساس بالأمان والتكافل الاجتماعي، وكثرة الشحاذين والعطالى والبغايا والمتشردين الذين يتقوتون من مقالب الزبالة[٤٢]، ويقول عن عدم تكافؤ الفرص: ( فكان ترتيب أصناف الناس عندهم بمنزلة ترتيب أعضاء الجسد، بمعني أن لكل عضو خاصية لا يتعداها ولا تتعداه. فالراس لا يزال راساً، واللسان وإن سري فيه الخرف والفند والعور والصمم والدرد. والقدم لا تزال قدماً وإن هي انجته وانجت الجسم كله )[٤٣].

ويضيف صاحب الجوانب أن من آفات هذا النظام أيضاً تحَكُم أصحاب الثروات في كل شيء بداية من سياسة الدولة، إلي ما يُقَدم من معارف عامة

في الصحف، أو من علوم في المدارس، وذلك تبعاً لمصالحهم : ( وأقول في الجملة أنه مهما يظن أن دول الإفرنج تبغي تعميم المعارف لدي جميع رعاياها، فليس هذا الظن سديداً إذ ليس من نفع الدولة والكنيسة أن تكون العامة متكيسة ولا سيما عامة فرنسا)[٤٤].

ويصرح الشدياق بأنه علي الرغم من كراهيته للنظام الطبقي في ميدان الاجتماع والسياسة، إلا أنه يري وجوب الأخذ به في ميدان الكفاءة العلمية حتى لا يستوي الذين يعلمون بالجهلاء والحمقى والحاقدين والفاشلين. ويثنى صاحب الفارياق علي جل المجتمعات الأوربية لتقديرها للموهوبين والأفذاذ، وتكريمها لهم، وينعى في الوقت نفسه علي المجتمع الإسلامي طمسه لهذا الجانب الأصيل في تراثه العقدي، ويقول : ( فإذا نبغ أحدهم مثلاً في فن أو صنعة لم يجد من يتصدى لتجهيله وتخطئته حتى يوقفه عن تقدمه، ويطفئ جذوة قريحته ... بل بالأحرى يجد من ينشطه، وييسر له أسباب العلم. أما في بلادنا فأول ما ينبغ أحد في شيء يبادره حاسدوه بقولهم: هو مدع، هو حمار، هو متطفل)[٤٥] ( فلذلك كان العلم في أوربا دائماً مورد الاستنباط والابتكار، بل كثير منهم يحرزون به لقب الشرف)[٤٦].

ويري أن آفة المدنية هو العنف الذي يحكم سلوك الأفراد، ويسيس الدول أيضاً، حتى أضحي شعار نيتشه" البقاء للأقوى" هو دستور العالم الغربي صاحب المدنيات المتقدمة، فالقوة هي التي مكنت بسمارك ١٨١٥-١٨٩٨م من فرض هيمنته علي أوربا، وهى التي مكنت الأمريكان من طرد معظم سكانها الأقدمين، وهى التي مكنت روسيا من الاستيلاء علي بلاد المسلمين، وهي التي تدفع إنجلترا للاستيلاء علي العالم بعد تمكنها من احتلال الهند، ويقول: (والحق في موازنة الدول وتشكيلها هو ما يقول السيف لا اللسان، فالسيف أصدق أنباء من الكتب)[٤٧].

ويرى الشدياق أن العنف الذي تولده الخلافات السياسية لا تقل ضحاياه

عن العنف الديني، فالعنف هو العنف فكلاهما وليد التعصب. وإذا كانت متاجرة القادة بوعي الجمهور، واضطراب النظم، والأزمات الاقتصادية من أهم دوافع العنف السياسي، والمطامع الاستعمارية، فيجب علي المُصلحين وضع حلول لها فيهينون العامة للثورة التي تطمح إلي الانتقال من الملكيّة إلي الجمهورية، ومن الطبقية إلي الاشتراكية. ويوضحون لهم أن سماسرة الحروب لا يعبئون بالثمن الفادح الذي تدفعه الشعوب من دمائها. فبقدر نجاح الخطاب السياسي في السيطرة علي العوام يقل العنف، ويستتب الأمن، والعكس صحيح بطبيعة الحال.

ويعجب الشدياق من تبني القوى المتصارعة لمصطلح" الحرية "، وسيما قادة الثورة الفرنسية الحمراء ١٧٨٩-١٧٩٩م التى لم تعبأ بعدد الأرواح التى أزهقتها في سبيلها إلي إعلان الجهورية وحقوق الإنسان، ولم تخجل من حمل راية الإخاء والحرية والمساواة في حملاتها عليَ جيرانها، حتى أضحي مصطلح " الحرية " يحمل بين طياته دلالات مناقضة له. فحرية فرنسا استبدادية ديكتاتورية استعمارية، وظلت علي هذا النحو في أطوارها الحديثة، وسيما بعد خلعها نابليون الثالث ١٨٠٨- ١٨٧٣م، وظهور الفكر القومي، وتطلع الفرنسيين للاستيلاء على أملاك الرجل المريض في بلاد الشام والمغرب العربي. ذلك فضلاً عن الحزبية المسلحة التى ما برحت تلجأ للعنف لحسم الخلافات وتصفية المعارضين[٤٨] :( فيا للعجب كيف لم يبق من هذه الأمة التى كانت في الماضي قدوة في التمدن والمعارف من يصلح شأنها ويؤلف ما بين أحزابها ... فهذا يدل علي أن الباري عز وجل إنما أراد أن يؤدب الفرنسيس علي ما ارتكبوه سابقاً من الطغيان والتجبر... إذ كانت دولتهم الإمبراطورية تتداخل في أمور سائر الدول، وتحاول تدبير جميع الممالك، فأصبحوا عاجزين عن تدبير مملكتهم )[٤٩].

ويخلص الشدياق من ذلك إلي أن الشعارات التي يرفعها الغرب يجب ألا

نفتتن ببريقها ونتسابق في تقليدها، بل الأولي بنا انتظار ثمار تطبيقاتها في مدنيته، ثم انتقاء أصلح ما فيها وأنفعه لنا.

وعلى الرغم من انتقادات الشدياق للآخر في ضوء فهمه لحقيقة الذات، نألفه يؤكد علي ضرورة الاقتباس والانتقاء من ثقافة الغرب ما يُصلح الخلل الذي طرأ علي ثقافتنا العربية الإسلامية بفعل الجمود، وتخلف المعارف، وغيبة المجتهدين والمجددين. فدعا إلي ضرورة إدراج كل ما أعان الغرب علي تقدمهم- من ضروب ومناهج- في برامجنا الإصلاحية؛ وذلك لأن أسس التمدن سوف تظل دوماً قابلة للتطويع والطبع بالثقافة التي تنتقل إليها. وذلك علي العكس من النظريات الفلسفية والنزعات الأدبية والفنية، فهي عسيرة الترحال والتطبيق في البيئات التي لم تنشأ فيها، وأن الأصيل منها هو القابل للتطوير والتحديث تبعاً لبنيات العقل الجمعي في الحقب الزمنية المتتابعة. فذهب إلي أننا في حاجة لتنظيم حياتنا السياسية، بداية من احترام الدستور وتفعيل الهيئة التشريعية والقضائية والتنفيذية، وتوعية الجمهور بأهمية احترام القانون، وأن ما به من مواد لا يتعارض مع الثوابت الشرعية، ولا الأصيل من الأعراف والتقاليد التي جُبلنا عليها. فالهدف من هذه القوانين هو إقامة العدل الذي حث عليه الشرع، ومن ثم لا غضاضة في استحداث بعض القواعد التي لم يرد فيها نص.

وبيّن أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الغربيين قد فصلوا بين تراثهم ودينهم، وبين قوانينهم الوضعية تنكراً لأصولهم، بل ان عزوفهم عن التطبيق الحرفي لما جاء في الكتاب المقدس يرجع إلي عجز تشريعاته عن مواكبة الواقع، وعدم قابلية نصوصه للاجتهاد والتأويل وهى علي النقيض من كتب فقهاء المسلمين التي تبرهن أن النص القرآني قابل دوماً للتأويل تبعاً لقاعدة درء المفاسد وجلب المصالح. وعلي ذلك لا يري الشدياق جنوحاً في دعوته لتجديد فقه الحدود[٥٠] وسيما حد الزنا، ويقول: ( إن رؤية الزوج

زوجته مع رجل أجنبي في حجرتها تكفي في أكثر الأحوال لإثبات الزنا من دون رؤية الميل في المكحلة وأربعة شهود عدول كما يقتضيه الشرع الإسلامي. وهذا من دون هذا الوجه سديد. فإن الطلاق لما كان في الشرع مباحاً ضيّق علي الرجل في إثبات الزنا علي زوجته. وحيث كان محظوراً في شرع النصارى إلا لأجل الزنا فسح للرجل في إثبات الزنا عليها بمجرد خلوتها مع الرجل )[٥١].

ويحمد الشدياق في الغربيين حسن ترتيبهم للدواوين والمرافق، وانضباطهم في أداء العمل، واحترامهم لأوقاته، وحرص الموظفين علي خدمة الجمهور، وإنجاز مهامهم علي أكمل وجه، وأناة الرؤساء والقادة في إصدار القرارات بالقدر الذي يحفظ للمجتمع نظامه، وللأفراد حريتهم ومصالحهم[٥٢]، واحترام رجال الشرطة للمواطنين، ووعيهم بطبيعة عملهم لحفظ الأمن، والتزامهم بالقوانين التي تمنعهم عن الاعتداء علي الحريات، واقتحام المنازل، وإفساد الممتلكات، واعتقال الأفراد بغير جريمة. ويأسف صاحب الجوائب علي عوز الشرطة في بلاد الشرق الإسلامي لهذا الانضباط، ويقول: ( وليس للشرطي في بلاد الغرب حق أن يدخل بيت أحد وإذا كان غريم محقوقاً فإنما يأخذه من الطريق لا من منزله. وفي البلاد الشرقية حرسها الله إذا كلمت المرأة أحد الشرطة أو العسس ليلاً لم يلبث أن يمد إليها يده ويهتك حجابها، وهيهات أن ينتقم منه منتقم )[٥٣].

غير أنه يعيب علي بعض الملوك والحكام في أوربا نقدهم لهذه النظم في أوقات الحرب، بداية من فرض الضرائب، وقمع الحريات، وتهديد أمن المواطنين في الداخل.

ويكره كذلك من بعض الدول إيوانها للإرهابيين السياسيين، وسيما الذين قاموا بالانقلاب في فرنسا عام ١٨٧١م فحرقوا، ونهبوا، وهتكوا، وقتلوا، ثم هربوا إلي إنجلترا بعد انكسارهم، فحمتهم في ديارها[٥٤] .

ويمضي الشدياق في تحليله الجدلي للآخر والذات كاشفاً عن الروح العلمية السائدة في معظم مدنيات أوربا، فيمدح جمع التربويين في دور التعليم بين المواد النظرية، والأدبية، والعلمية، وعدم تحرج الشباب من الجنسين من تعلمهم بعض الحرف اليدوية، والصنائع بجانب دراستهم للعلوم النظرية. ذلك فضلاً عن وجهتهم العملية في إقامة المشروعات، وتأسيس اقتصادهم وتجارتهم علي قاعدة عريضة من الخبرة والممارسة والعلم. ويود لو أخذ بني جلدته بهذه الأسس فيقلعون عن طرائقهم العشوائية في تحصيل المعارف، وينتهون عن تَرَفُّع بعضهم عن تعلم الصنائع، واكتفاء البعض الآخر بالممارسة اليومية في تعلم التجارة، وشموخ المتعالمين من رجالات الدين والأدب بمعارفهم، وانشغالهم بالمثاقفات اللغوية، والنحوية، وسفاسف الأمور الفقهية، وحكايات الجن والعفاريت، مع عجزهم عن كتابة مقال واحد عن العلوم الحديثة[٥٥].

ولم يمل الشدياق من دعوة الجمهور، وحث الباب العالي، وحُكام الولايات الإسلامية علي عدم التحرج في مسايرة المدنية الغربية في بناء الملاجئ للأيتام، وتكوين الجمعيات الخيرية[٥٦] للإنفاق علي الفقراء وذوي الاحتياجات الخاصة، والتوسع في بناء المستشفيات[٥٧]علي النظم الحديثة، والعناية برصف الشوارع وإضاءتها، وتأسيس الشركات للنقل العام[٥٨]، وإنشاء البنوك وشركات للتأمين علي الحياة والممتلكات[٥٩]، ومدارس للتعليم الصناعي[٦٠].

ومن أطرف ما دعا إليه الشدياق هو مكتبة الأسرة [٦١] التي تجمع بين كتب الأطفال، والمؤلفات الأدبية، والعلمية، والدينية؛ ليتربى عليها جميع أفراد العائلة؛ وتستحيل مناقشاتهم إلي مطارحات حول المعارف العامة؛ وتُستبدل حكايات النساء عن الغنج والتقبيل والزواج والطلاق والخزعبلات إلي أحاديث علمية راقية.

ويؤكد الشدياق أن هناك العديد من المتناقضات في ثقافة الذات وثقافة

الآخر، الأمر الذي يحول بين اجتماعهما في نسق واحد، أو تقليد أحدهما للآخر. فمدنية أوربا علي الرغم من تفوقها في الجانب العلمي فهي تفتقر إلي الجانب الأخلاقي والجانب الروحي، الأمر الذي جعل من شعوبها أشرس من الهمج، وأحط من الخنازير. وأن مدنية الشرق المنشودة مازال أربابها يطنطنون بمناقب أسلافهم دون أن يكلفوا أنفسهم عناء فحص ذلك الموروث، ونقده، وإحيائه، وتنميته، والانتفاع به في دنيا الحاضر. وما برح بعضهم يرفع يديه للسماء في كل صلاة طالباً من الله أن يعز بلاد المسلمين، وينجيهم من كبوتهم، ويصلح لهم أمورهم، ويُنزّل غضبه علي الظالمين، ويُبدد حضارتهم ثأراً للمستضعفين. أما البعض الآخر فتخيل أن ارتداء حُلة الفارس سوف يُمَكّنه من امتطاء الجياد، واللحاق بركب الفرسان. كما حظّر المتوهمين أن الآخر يود مُخلصاً تزويدنا بما نفتقر إليه من حرية، وأمن، وعلوم، وصنائع، ونظم حديثة؛ حباً فينا ورغبةً في أن يعُم الهناء والرخاء علي كل البشر. وبيّن أن مثل ذلك الاعتقاد يكشف عن حمق أصحابه، وجهلهم بالآخر الذي برع في نصب الشَرك، وخلق الحيل للإيقاع بنا. وأكد أن الذات الواعية وحدها هي القادرة علي النقد والانتقاء ثم إعادة البناء والتحديث؛ وذلك بتفعيل المعارف وتثقيف المناهج وطبعها بطابعها، وعليه فيجب أن يكون مطلبنا للحرية مصاحباً لهدمنا كل قلاع الاستبداد، وأن رغبتنا في التقدم يجب أن تدفعنا إلي إصلاح ما في نُظُمنا التربوية والتعليمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية من خلل، وأن سعينا للحاق بالآخر يجب ألا يدفعنا لتقليده، أو الفناء فيه، أو الصراع معه، ويقول: (فيا ليت شعري متى نصير نحن ولد آدم بشراً كهؤلاء البشر. ومتى نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا. أتخال أن التمدن معناه أن يكون الناس في مدينة وفيها ذئاب وسباع. كلا ثم كلا غير أن اجتماع الخروف والذنب في مرعى واحد؛ ليوجب على اليهود أن يؤمنوا بمجيء المسيح)[٦٢].

تلك كانت رؤية الشدياق لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر التى عكست وعيه بحقيقة الثقافة العربية والمدنية الغربية، وأعربت عن واقعيته فى تحديده سبل الانتقاء عن طريق نقد الموروث والوافد المستحدث معاً، وسوف نحاول فى السطور التالية المقابلة بين هذه الرؤية ورؤى معاصريه من الذين تعرضوا لهذه القضية (*)؛ وذلك لإثبات ما قدمناه، ألا وهو: أن الشدياق كان أكثر معاصريه دراية وخبرة بطرفي القضية، وأن مآربه تخطت نطاق الوصف، أو التثقيف، أو رؤية الغرب بعيون عربية، بل كان هدفه الأول هو تقويم الذات فى ضوء الآخر، وتفعيل طاقاتها عن طريق الإصلاح، حتى تتمكن من محاورة الآخر ندا لند بعد دفعه للاعتراف بتواجدها.

والجدير بالذكر في هذا المقام أن معظم القضايا التي أثارها الشدياق في مقابلاته بين الثقافة العربية والثقافة الغربية قد استعان بنتائجها في خطته للإصلاح، وحديثه عن الرابطة التي تجمع بين الوعي والحرية في سياق واحد، وسوف نُعرب عن ذلك الاتساق في النسق الشدياقي خلال الفصلين التاليين.

فعلى الرغم من اتفاق كل من رفاعة الطهطاوي، ومحمد بن عياد

---

(*) لقد ظهرت العديد من المصنفات العربية خلال القرن التاسع عشر لتصوير الثقافة الأوربية، ونقل ما فيها من إيجابيات و سلبيات للمجتمع العربي ، نذكر منها : الرحلة إلي فرنسا ١٨٤٦ م لابن أبي الضياف، وتحفة الأذكياء بأخبار بلاد روسيا، و وصف روسيا ١٨٥٥ م للطنطاوي، ولم يكن لها ذين المصنفين أثر يُذكر في الثقافة العربية لعدم طبعهما وانتشارهما. والنزهة الشهية في الرحلة السليمية ١٨٥٦ م لسليم بطرس، ورحلة إلي أوربا ١٨٦٧ م لفرنسيس مراش، والرحلة النحلية ١٨٧٤ م للويس صابونجي، والرحلة الحجازية "مخطوطة" ١٨٨٣ م لمحمد السنوسي، وصفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار" مخطوطة" ١٨٨٤ م لبيرم الخامس، و الرحلة الأندلسية ١٨٨٨ م لعلي الورداني، ورحلة إلي أوربا ١٨٨٨ م لمحمد شريف سالم . غير أن هذه الكتابات لم تُحدِث أثراً في الثقافة العربية يمكن مقارنته بكتابات الطهطاوي، أو الشدياق، أو علي مبارك، أو خير الدين التونسي، لذا لم نُعوّل عليها في المقابلة والموازنة .

الطنطاوي ١٨١٠- ١٨٦١م، وعلي مبارك، وخير الدين التونسي، وغيرهم علي ضرورة الأخذ من الغرب عن طريق الاتصال المباشر بثقافته "الترجمة والبعثات العلمية"، شريطة ألا يتعارض ما يُراد اقتباسه مع الثوابت الثقافية العربية الإسلامية" الدين، اللغة، مشخصات الذات "، إلا أن نهجهم جميعاً في تصوير الثقافة الأوربية كان أقرب للوصف منه إلي النقد والتحليل. ومن ثم جاءت أحكامهم متعجلة تفتقر إلي النقد الموضوعي الذي يتولد من سعة الخبرة وطول المعايشة، ويرجع ذلك في رأيي إلي سببين:-

**أولهما:** أن رحلة الشدياق قد استغرقت - كما أشرنا - قرابة ربع قرن وكانت سياحته في مالطة وإنجلترا وفرنسا. في حين أن رحلة رفاعة لم تتجاوز خمس سنوات ١٨٢٦- ١٨٣١ م، واقتصرت على وصف باريس. ورحلة الطنطاوي كانت إلي روسيا واستغرقت عشرين عاماً١٨٤٠-١٨٦٠ م. ورحلة علي مبارك قد استغرقت نحو ست سنوات ١٨٤٤-١٨٤٩ م، وكانت أيضاً إلي فرنسا، ورحلة خير الدين التونسي لم تتجاوز سبع سنوات ١٨٥٣-١٨٥٦ م إلي فرنسا أيضاً، ١٨٦٣-١٨٦٧ م إلي العديد من الأقطار الأوربية. وكانت معظم تعاملاتهم مع الهيئات الرسمية، أو المصنفات العلمية والسياسية والفلسفية والأدبية، أي أن آراءهم لم تكن وليدة الاستقراء، أو الخبرة العملية. وعلي النقيض من ذلك نجد الشدياق الذي تغلغل في البنية الثقافية الأوربية من خلال المعايشة الطويلة والاختلاط بجل شرائح المجتمع الغربي "عوامه وحكامه وحكمائه"، فضلاً عن القراءات المبكرة التاريخية والاجتماعية والفلسفية الغربية - كما بيّنا -.

**وثاني هذه الأسباب:** أن جميعهم كان موفداً لعمل رسمي من قِبل الدولة، وكان همه الأول هو إنجاز العمل المنوط به مثل الدراسة، شأن الطهطاوي، وعلي مبارك، أو التدريس شأن محمد عياد الطنطاوي، أو دراسة الأوضاع السياسية والاقتصادية للدول الأوربية شأن خير الدين. أما

الشدياق فكان غير مكلفاً بمهمة رسمية، ولم يكن موفداً ضمن بعثة علمية وكان شاغله الأوحد هو مراجعة ترجمة الكتاب المقدس في إنجلترا. أما سياحاته وكثرة تجواله فكانت بدافع رغبته للتعرف على أصول هذه المدنيات، وقد انعكس ذلك في مؤلفاته التي أفرض فيها مئات الصفحات لنقد، وتحليل مشاهداته ومعارفه .

ويمكننا الوقوف علي العديد من الأمور التي تُثبت عمق كتابات الشدياق من جهة، واتفاقها في الإطار العام مع رصفائه من المجددين من جهة ثانية. فحديث رفاعة[٦٣]، وعلي مبارك[٦٤]، وخير الدين التونسي[٦٥] عن الدستور والهيئات السياسية والنُظم الإدارية كان وليد المطالعات، أو الدراسة الوصفية للدواوين. وجاءت في صورة تقارير تتفق بطبيعة الحال مع سياسة الباب العالي الذي شرع منذ عام ١٨٣٩م في إعادة بناء نظامه السياسي علي النهج الدستوري الأوربي، وتساير في نفس الوقت مآرب محمد علي، وباى تونس في التعرّف علي النظم الأوربية. ولم يجرؤ أحدهم بالدعوة إلي تفعيل نصوص الدستور التي تحد من سُلطة الحاكم وترد حق التشريع للأمة. كما أنها لم تستطع إبراز ذلك الفصام القائم بين شعارات الثورة الفرنسية، ودساتير المدنيات الأوربية، وبين تطبيقاتها علي أرض الواقع. فقد ظهرت فرنسا في كتاباتهم علي أنها قبلة الحريات، والنموذج الأمثل للمدنية .

في حين نجح الشدياق في كشف المُخبّأ وفضح المستور، ونقد ازدواجية العقلية الأوربية التي تدعو للعدالة والمساواة، وتُجيش الجيوش في الوقت نفسه لتهدم كل حقوق الإنسان التي طنطنت بها. أضف إلي ذلك أن صحائف الطهطاوي، ومبارك، والتونسي كانت ترمي في المقام الأول إلي بث أصول المدنية الأوربية في بنية الثقافة العربية الإسلامية؛ وذلك بتبصير الرأي العام بأهميتها، أي أن كتاباتهم وقفت عند حد الوجود، أما صفائح الشدياق فكانت تموج بالمقاومة، ويبدو ذلك في دعوته الصادقة لتفعيل هذه

الأسس بعد تهذيبها وتطويعها للتطبيق في الثقافة العربية الإسلامية.

كما أن رصفاء الشدياق كانوا أكثر منه تفاؤلاً في إمكانية الإصلاح عن طريق التثقيف وتنوير العقل الجمعي. أما صاحب الفارياق فكان أكثر واقعية في نقد الذات، فأعرب عن عدم تفاؤله من إمكانية تطبيق الذات لهذه الأسس في ظل قلاع الاستبداد المهيمنة في عصره، وظلّ أمله مرهون بقدرة الرأي العام التابع والقائد علي نقل هذه الأفكار من طور الوجود إلي طور التواجد.

وإذا نظرنا لكتابات الطهطاوي، وعلي مبارك عن مظاهر المدنية في فرنسا سوف ندرك أنها لم تنقل إلا الجانب البراق منها "الحدائق، الشوارع المرصوفة، المستشفيات، البنوك، المدارس، التياترو، الرقص، الموسيقي، مخترعات علمية، نظم إدارية، مصنفات أدبية وفلسفية الخ"، وذلك بعين الإعجاب والتقريظ، ولم يُعمل النقد والتحليل فيها -كما أشرنا- إلا في الجوانب التي تتعارض مع الذوق العام. فنجد الطهطاوي[٦٦]، وعلي مبارك[٦٧] يوافقان الشدياق في مدحهما للمسرح "التياترو"، ويقرّظان الجانب التثقيفي منه. أما الرقص فذكر الأول أنه خالي من الفحش إذا ما قورن برقص النساء في الشرق الذي يبرز مفاتنهن ويثير الشهوات، وذكر المخاصرة في الرقص الغربي دون تعقيب سوى قوله: " أنها غير عيب عند نصارى فرنسا". في حين ذم الشدياق المخاصرة وأعرب عن مواطن الفحش فيها علي لسان زوجته الفارياقية- كما أوضحنا -.

وصفوة القول أن مقابلة رصفاء الشدياق من النهضويين العرب في القرن التاسع عشر كانت تفتقر إلي العمق والمُباشرة في التصدي لقضية الأنا والآخر، وذلك إذا ما قورنت بكتابات الشدياق، وسوف نؤكد ذلك في الفصلين التاليين عند حديثنا عن موقف صاحب الجوانب من قضايا الإصلاح والوعي والحرية. أما الجانب الذي نريد إثباته في هذا المقام هو ذلك النَسق المنهجي

الذي اتسمت به كتابات الشدياق ورصفائه أيضاً؛ ذلك الذي كان يسعى إلي إنهاض الأمة، وتربية الرأي العام عن طريق التعليم ونشر المعارف العلمية، وتوعية الأذهان عن طريق صحافة الرأي، والحد من التعصب الملّي والمذهبي، وشجب الاستبداد السياسي، ونقد العادات والتقاليد الفاسدة، وبعث الوعي القومي، وتحرير المراة من عتق التقاليد البالية، أي تقويم الذات في ضوء معرفة الآخر.

والجدير بالإشارة أن النهضة التي قادها الشدياق ورصفائه كانت متناغمة الضروب لا صراع فيها بين منابر التثقيف، الأمر الذي يبرر نجاحها في ارتقاء العقل الجمعي الذي تمخض بدوره عن العديد من المدارس الفكرية التي أثرت حركة التنوير في الربع الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. فإذا ما استعرضنا المساجلات التي دارت بين المجددين والمحافظين والمُحَدَّثين في هذه الحقبة سوف نجدها امتداداً لمطارحات الشدياق ورصفائه. ولا يفوتنا التنبيه علي أن التواصل والاحترام المتبادل بين شيوخ النهضة العربية في النصف الأول من القرن التاسع عشر كان من أهم السمات المحمودة التي سرعان ما تلاشت شيناً فشيء بفعل الصراعات السياسية، وحركات التغريب الجامحة التي جنحت بالنهضة، وأضعفت من قوة الطبقة الوسطى.

ولعل كتابات الشدياق عن الطهطاوي التي اعربت عن احترامه وتقديره لمساعيه مع تباين آرائهما في بعض المواضع الفرعية يؤكد هذه الميزة (٦٨).

## النزعات الفلسفية الحديثة والثقافة العلمية

لم تقف تحليلات الشدياق ونقداته عند تحديد طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر فحسب، بل وقف أيضاً علي بعض الاتجاهات والمذاهب والنزعات الغربية بالبحث والدرس؛ للكشف عن حقيقتها وإبراز محاسنها ومفاسدها

حتى لا يُخدع بها الذين ينشدون التحديث. واضطلع كذلك بنشر الثقافة العلمية بين الجمهور، وذلك خلال أحاديثه ومشاهداته في أوربا. فذهب إلي أن شعار العدالة والمساواة الذي يرفعه الاشتراكيون(•) الروس ينم عن غاية نبيلة وهدف أسمى لإسعاد الشعوب، ولكن القدر الهائل من العنف الذي يسلكونه لتحقيق غايتهم ينبئ عن صلاح النظرية وفساد التطبيق[٦٩]. وتناول نِحل المتنبنين في باريس وعلي رأسها الروحية الحديثة(••) التي يزعم روادها

---

(•) يبدو أن الشدياق لم يستطع التفرقة بين التيارات الاشتراكية التي تفشت في روسيا وأوربا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد تزعم التيار الأول باكونين ١٨١٤ – ١٨٧٦م الذي قاد النزعة الفوضوية التي تعتقد بأن النظام الدولي يتعارض مع فكرة العدالة والمساواة المطلقة؛ وذلك لأن سلطة الدولة سوف تظل الممثل الأول للقهر والاستبداد والقمع، ومن ثم يجب التحرر من كل الأنظمة عن طريق التصفية الدموية، ونهب ثروات الأثرياء واقتسامها بين الفقراء.. وقد عزف عن آراء ماركس بعد لقائهما عام ١٨٦٩ م . في حين ذهب ماركس ١٨١٨-١٨٨٣م، الذي تُرد إليه معظم الأفكار الاشتراكية البلشفية - إلي أن الثورة هي السبيل الأوحد لإلغاء الطبقية وتطبيق الشيوعية، وقد صار علي نهجه أنجلز ١٨٢٠-١٨٩٥م، ولينين ١٨٧٠-١٩٢٤م. أما بليخانوف ١٨٥٧-١٩١٨م فكان يري أن الديمقراطية الاشتراكية لا يمكن تحقيقها عن طريق العنف، أو الانقلابات العسكرية الفجائية، بل عن طريق الوعي والانتقال التدريجي. وتُعد صحيفة الجوائب من أوائل الصحف العربية التي تناولت نقد الاشتراكية، وذلك قبل أن تتبلور أفكارها السياسية والفلسفية والاقتصادية. ويصبح الشدياق هو أول من تنبأ بسقوط التطبيقات السياسية والاقتصادية مع قبوله للإطار النظري لفلسفتها.

(••) الروحية الحديثة: **Spiritism** اتجاه ميتافيزيقي اتخذ منحى الديانات الوضعية في نشر تعاليمه. ويجمع في أفكاره بين النصوص المقدسة والنظريات العلمية الحديثة والتراث الشرقي الروحي والنظريات الهندية الروحية. وهي كجماعة ظهرت علي يد بعض العلماء ورجال القانون بنيويورك عام ١٨٥٤م. ومن أهم أهدافها :- إثبات الحقائق الغيبية التي جاءت بها الأديان عن طريق المباحث الفلسفية والنظريات العلمية، ومحاربة الإلحاد، والتوفيق بين الأديان. وهي تعتقد في خلود الروح الإنسانية وعودتها ثانية إلي الحياة عن طريق علم تحضير الأرواح والتنويم المغناطيسي. ويذهب روادها إلي القول بإنكار العالم المادي، والتأكيد علي أنه صورة محسوسة للعالم الروحي. وأن هناك مرشد روحي هو الملهم لجميع الفلاسفة الروحيين في كل الأزمان. ومن أشهر أعلامها في الغرب: برجسون، وليام جيمس، شيلر، ألفريد رسل. وفي الشرق: محمد فريد وجدي، أحمد فهمي أبو الخير، على عبد الجليل راضي، رءوف عبيد. وقد ذاعت الجمعيات الروحية في أمريكا وأوربا في بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

أن في استطاعتهم معرفة الغيب عن طريق التنويم المغناطيسي لأحد الوسطاء، فتجوب مخيلته الآفاق وتنبأ عن معارف وأخبار يصعب الاستدلال عليها، أو التحقق منها بالحس أو العقل .

ويروي الشدياق أنه قابل إحدى المتنبئات فأخبرته عن أشياء يعرفها هو ولا علم لها بها من قبل، وحكت له حوادث تأكد بعد ذلك من صحتها، فتوقف عن الحُكم علي هذه الجماعات وراح يتسائل: لو كان ما أنبأت عنه عن طريق الفراسة، أو التخمين، أو التوقع ما جاء بهذه الدقة، ولو كان من سبيل الدجل كما تصف الكنيسة هذه الجمعيات، لوجب علي الحكومة الفرنسية حظر الاشتغال بالعلوم الروحية، ويقول: ( فإنا إذا اعتقدنا بصدق ما تقوله هؤلاء النساء لم يكن بينهن، وبين الأنبياء من فرق إلا أن نقول أن أنباءهن غير وارد في الإلهيات، وإن يكن تدجيلاً وتمويهاً، فلم تمنعهن من غبن الناس واختلاس أموالهم، وتحكُم بخروجهن من الجماعة أخذاً بنص التوراة ... والذي يخطر لي علي قدر ما أدركه أنه كان ينبغي امتحان هؤلاء النساء، وبعد ذلك أما أن يُحظَرن، أو يقررن علي صنعتهن. وقيل أنهن امتُحن فوجدن صادقات في أمور كثيرة حتى لم يمكن حظرهن، وإنه إنما رُخص لهن في التنبؤ رجاء أن تظهر وسيلة أخرى لإتقان هذه الحرفة حيث لم يستبعد ذلك علي تمادي الزمن)[٧٠].

ويفُرِّق صاحب الفارياق بين الجماعات الروحية، ومدارس السحرة، والمشعوذين، والشُطَّاح، والملحدين. فبيَّن أن يوحنا دون بوسكو ١٨١٥-١٨٨٨ م لم يكن مشعوذاً، بل ماهراً في خداع الأبصار، أي أنه صاحب حرفة فنية تعتمد علي خفة الحركات، وإتقان الحيل [٧١].

ونزع إلي أن طائفة الكويكرز[*]- أي المرتعشين - لا تُعد من الفِرق

---

(*) تُرد طائفة الكويكرز إلي الإنجليزي جورج فوكس نحو عام ١٦٥٠ م، وخلاصة تعاليمها إنكار سُلطة الكنيسة وما تضمّنه الكتاب المقدس بحجة أن الإنسان ليس في حاجة للوحي عن طريق الرسل =

الكافرة بالله، بل هي جماعة قد جنحت عن تعاليم الكنيسة الكاثوليكية بعد تأكدهم من فساد رؤسائها، وجحدت أسفار العهدين القديم والجديد؛ لاعتقادهم في تحريفها. أما إيمانهم بوجود الله فهو راسخ في قلوبهم، ومن ثم فهم يتفقون مع العقليين في إنكار الوحي المدون في الكتاب المقدس، بيد أنهم يدّعون أن بعضهم يوحَي إليه بكلمات إلهية عِوضاً عن التي حرّفها الكهنة. وحكي أنه حضر إحدى جلسات هذه الطائفة فلم يفهم شيئاً من تمتمات وهمهمات الذين يتنزّل عليهم الوحي، فسأل بعض الحضور عن خبر الموحىَ إليه فقيل له: لا نعرف حقيقة أمره ولكنه لا يكذب لأنه مخلص للرب[٧٢].

ويفرّق الشدياق بين المذاهب الباطنية المسيحية الحديثة، وبين المدارس العقلية التي جمعت بين الدين والفلسفة في انتقادها للاهوت المسيحي، فبيّن أن للعقلين اتجاهات عدة منها :-

أصحاب الدين الطبيعي الذين ينكرون الوحي ويؤمنون بوجود الله، ومنهم الموحدين الذين ينكرون الوهية المسيح ويعتبرونه رسولاً نبياً، ويردون ما جاء في إصحاحات العهد القديم والجديد من إشارات لتأليه البشر إلي تحريف المدونين. ومنهم الذين زعموا بأن العقل في استطاعته الاتصال بالله مباشرة عن طريق العلم والتأمل دون حاجة لوسيط. ومنهم من حاول تأويل نصوص الكتاب المقدس تأويلا رمزياً لتخليص نصوصه من الصيغ الأسطورية التي تتعارض مع العقل. وأنتهي من هذا العرض إلي أن ظهور

---

=

والأنبياء؛ وذلك بفضل قوة الإيمان بوجود الله الذي سوف يقود صاحبه إلي المعرفة الإشراقية والاتصال المباشر بالنور الإلهي حيث الإلهام في اليقظة والنوم الذي يُرشده دوماً إلي طريق الخير. وتنزع بعض الدراسات إلي رد معظم أفكارها إلي "محاورة المعلم" للقديس أوغسطين. وقد انقسم أنصار هذه الفرقة المعاصرون إلي فريقين: أولهما انتحى منحى صوفي يدين ببعض أفكاره إلي سبينوزا وبرجسون، في حين نزع الفريق الآخر إلي اللوثرية واعتنق التعاليم البروتستانتية، وسلّم بضرورة وجود الكتاب المقدس والتأويل العقلي لنصوصه مع الحوار المباشر بين الأنا والهو كما هو الحال عند مارتن بوبر.

هذه الاتجاهات الغريبة عن الملّة المسيحية يرجع في المقام الأول إلي عجز العقلية الغربية عن إيجاد نسق يجمع بين العقل وتعاليم الكتاب المقدس. لذا كان من الأيسر عليهم، والأوفق لثقافتهم الفصل بين المعقول والمنقول، والناسوت واللاهوت، والسُلطة الزمنية والسُلطة الدينية(٧٣).

أما دوره في نشر المعارف الفلسفية فكان محدوداً للغاية فلا يتعدى الإشارة إلي حكمة هرمس، وجمهورية افلاطون، ومقولات ارسطو، وتعاليم شيشرون، وبعض نظريات بطليموس،. غير أنه استفاض في شرح كتابات فولتير التاريخية، وذكر آراء الوضعيين الإنجليز في سياق مجمل علي الرغم من تأثره بآراء فرنسيس بيكون ١٥٦١- ١٦٢٦م، ولا سيما في حديثه عن الأوهام التي تعوق الذهن عن التفكير السليم(٧٤). ولم يذكر أحد من فلاسفة العرب سوى الفارابي، وأبي حيان التوحيدي الذي نشر له العديد من رسائله في مطبعة الجوائب. وابن سينا، وابن حزم، وابن رشد.

أما الطهطاوي فقد ذكر في غير موضع من كتاباته أنه طالع العديد من كتب تاريخ الفلسفة، والمعاجم الخاصة بمصطلحاتها، وبعض مصنفات جان جاك روسو، وفولتير، وكتاب "روح الشرائع" لمونتسكيو، بالإضافة لكتابات أرسطو في المقولات والاستدلال، وبعض الرسائل المنطقية التي قامت بنقد منهجه في القياس(٧٥).

ومجمل كتابات الشدياق، والطهطاوي في الفلسفة لا تعدو ان تكون مجرد مطالعات سريعة، وإن تميزت كتابات الأول بإحاطتها بفلسفة اليونان والعصر الوسيط بحكم دراسته اللاهوتية، وتتلمذه علي المستشرقين في مدرسة عين ورقة. أما كتاباتهما عن فلاسفة عصر التنوير فكانت تُعرب عن إحاطتهما بالأسس الفلسفية، والمناحي العقلية التي تميّزت بها كتابات هذا العصر.

وإذا ما انتقلنا إلي إسهامات الشدياق في نشر الثقافة العلمية فسوف ندرك أنه من رواد هذا الميدان، فقد حرص في تصانيفه علي تبسيط النظريات العلمية، ووصف أهم المخترعات الحديثة مثل: البواخر، والسكك الحديدية،

ومصابيح الغاز، وإبرة المغناطيس، والبالون، والمراصد، والقناطر، والسدود[٧٦]. ووقف كذلك علي أصول المنهج العلمي، وكيفية تطور النظريات بعد نقدها وفحص قواعدها، وبيّن أن تاريخ العلوم يؤكد تواصل الحضارات، فلولا علوم المصريين والصينيين والبابليين والأشوريين واليونان والفرس، ما نهضت أوربا ولا تمكنت من الوقوف علي أسس المنهج التجريبي، ويقول: ( إن هذه العلمية لم تنشأ عرضاً أو بغتة، بل بعد إعمال فكر، وجهد، وروية في مدد متعاقبة )[٧٧].

وحرص في حديثه عن المخترعات مثل التلغراف علي وصف الآلة، ومخترعها، ومراحل تطورها، وكيفية استخدامها، وفوائدها التي يمكن أن تعود علي الأمة العربية الإسلامية إذا ما نقلتها إلي ديارها، وعلّمت أبنائها وبناتها حرفتها، وكيفية صيانتها. ولم يسلم حديث الشدياق عن المخترعات الغربية من نقده للذات، فراح يتهكم علي المناهج الدراسية في مصر وبلاد الشام التي عكف واضعوها علي سرد اختلافات النحاة حول المرفوع والمنصوب، ولم يلتفتوا إلي العلوم العصرية: ( فإن وصول الخبر من قاعدة مملكة اوستريا إلي ليفربول في أقل من ثانية أنفع من تجويز عشرين وجهاً في مسألة " نحوية " واحدة )[٧٨].

ويرى الشدياق أن تنشئة العقلية العلمية، وتَعلُم الصنائع ليس حكراً علي شعب بعينه، ولا عقلية دون أخري إلا بقدر وجهة المُخيلة التي تميز المبدعين عن بعضهم في المعارف المختلفة كالأديب والشاعر والكيميائي والطبيب، فجميعهم لا يمكنه النبوغ في فن أو حرفة إلا في كنف بيئة علمية، فلا يستطيع الجاهل في البادية أن يتوصل لقانون الطفو مثل أرشميدس ٢٨٧- ٢١٢ ق. م، ولم يكن في استطاعة أرسطو التحدث عن عالم ما فوق القمر وما تحت القمر إلا بمطالعاته لكتب الطبيعيين السابقين عليه. ويخلص من ذلك إلي أن السبيل لنهضة الشرق العلمية هو تثقيف العقل الجمعي، وتزويده بالمعارف العلمية، وإقصاءه عن ترديد الخزعبلات،

وتخليص ذهنه منها[٧٩].

وتتميز كتابات الشدياق في ميدان الثقافة العلمية بالإسهاب في الوصف، والإطناب في الشرح، والدقة في الإحصائيات والتواريخ، الأمر الذي تفتقر إليه كتابات رفاعة الطهطاوي[٨٠] في هذا الميدان، فحديثه مثلاً عن جزيرة كريت، وجبال اليونان، والزلازل، والبراكين كان حديثاً مقتضباً. في حين نجد حديث الشدياق عن المدن، والمعالم الجغرافية مستفيضاً للغاية، الأمر الذي يعكس إلمامه بعلم الجغرافيا والاجتماع والأنثربولوجيا والتاريخ والفولكلور، وغير ذلك من العلوم التي تفصح عنها دقة وصفه الذي لم يكتف في صياغته بمشاهداته، بل راح يثقلها بالقراءات المتخصصة[٨١].

والجدير بالإشارة في هذا المقام أن مقالات " الجوائب" تُعد من بواكير الكتابات الصحفية في هذا الميدان، وهي لا تقل في سعة معارفها العلمية، ودقة أسلوبها عن المجلات العلمية التي ظهرت في مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وعلي رأسها: مجلة يعسوب الطب ١٨٥٦م، وروضة المدارس ١٨٧٠م، والمقتطف ١٨٧٦م ببيروت، ١٨٨٥م بمصر. ذلك فضلاً عن نشرات ومطبوعات الجمعيات العلمية المصرية مثل: المجلس العلمي المصري ١٨٥٩م، وجمعية المعارف ١٨٦٨م، والجمعية الجغرافية ١٨٧٥م[٨٢].

## المستشرقون ودوائر الاستشراق العقدي، والعلمي، والسياسي :

لقد أشرنا في الصفحات السابقة عن مدي تأثر الشدياق بفلسفة فرنسيس بيكون[٨٣]، ولا سيما نظريتي المرآة والأوهام اللتين تحدث فيهما عن ضرورة إجلاء الذهن من المعارف الفاسدة التي تنعكس علي مرآة الواقع دون أن يكون لها وجوداً حقيقياً، بل هي علانق حاقت بالمرآة فظن الرائي أنها من الواقعات، ولم يدرك وجودها علي سطح المرآة. ثم عزوفه عن أوهام القبيلة أو الجنس التي تتعلق بجموح الإنسان في تقدير الأمور وتسرعه في الحكم،

وقصوره عن إدراك حقيقة الأشياء كما تبدو في الواقع. وأوهام الكهف التي تفد إلي الذهن بأثر من البيئة الثقافية والمعتقدات الموروثة. وأوهام السوق المتمثلة في المفاهيم، والدلالات، والألفاظ، والمعارف الخاطئة التي يتناقلها العوام. وأوهام المسرح التي تبدو في أقوال وتصانيف قادة الرأي والمشاهير، فيُسلم بها الذهن ظناً منه بأنها حقائق لا ينبغي عليه فحصها قبل قبولها والتسليم بصحتها.

وقد طبق الشدياق هاتين النظريتين في نقده للذات والآخر وذلك بإنتهاجه المنهج النقدي والتزامه بالمنحي الواقعي في جل أحكامه. فعاب علي الذات سطحيتها، وتعميم أحكامها، وتعلقها بالمطلقات، وتمسكها بالتليد من العادات والمعتقدات إلي درجة التقديس التي حالت بينها وبين فحصها وتحليلها، واشتغالها باللجاجة اللفظية، وحرصها علي المظهر دون المضمون، وعنايتها بنقد الأسانيد دون المتون. كما نقد الآخر في الشعارات التي يوهم بها الأغيار دون قدرة منه علي تطبيقها، وكذا كتابات الأدباء الغربيين والمستشرقين الذين تناولوا الثقافة العربية الإسلامية في تصانيفهم دون دراية منهم بحقائق ما يدَّعونه فيضللون قراءهم، ويشوهون ما لم يعوه ويهضموه.

كما تأثر بمنهج بيكون أيضاً في الدعوة إلي نقل أمته من طور التحصيل إلي طور الإبداع. وتأكيد الشدياق علي أن حاجة الأمة العربية الإسلامية من الثقافة الغربية هي المنهج وليس المذهب. وعليه سوف يظل تقدم الأمة مرهون باستيعاب العقل الجمعي لهذا المنهج، وقدرة قادة الرأي علي تطبيقه، فمن غير ذلك لن تستطيع الأمة نقل ذاتها من قائمة الغياب إلي قائمة الحضور، ومن التعاليم اللاهوتية إلي المعارف العلمية.

وبهذه العين الناقدة تناول الشدياق بعض كتابات معاصريه من المستشرقين من أمثال: البارون دي ساسي ١٧٥٨-١٨٣٨م، إدوارد لين ١٨٠١-١٨٧٦م، صمونيل لي نحو ١٨٢٩م، سال، بريسطون، ريتشارد صون؛ فذهب إلى أن ما يعيب كتابات المستشرقين أمران :-

**أولهما:** عدم استيعاب معظم المستشرقين للبنية الثقافية العربية الإسلامية، وتعاملهم مع الألفاظ تعاملاً قاموسياً، الأمر الذي حال بينهم وبين الدلالة الحقيقية للنصوص التي يقومون بترجمتها، أو تحقيقها، أو نقدها، وترتب علي ذلك بطبيعة الحال العديد من الأحكام الخاطئة .

**وثانيهما:** هو خلط جل المستشرقين بين دلالات اللغات الشرقية "الآرامية، السريانية، العبرية، العربية، الفارسية، العثمانية"، وعجزهم عن التفرقة بين خصوصية كل منها، وعدم عنايتهم بفحص اللفظ من الناحية الإجرائية قبل ترجمته .

ويحكي الشدياق عن عشرات اللقاءات التى جمعت بينه وبين أساتذة اللغة العربية في جامعتي كامبردج وأكسفورد، تلك التي استنبط منها جهلهم بقواعد اللغة العربية، ومترادفاتها، وأسرار بلاغتها. وقد أكد خلال مناقشاته معهم أن معظم الأخطاء التي وقعوا فيها ترجع إلي أنهم يفهمون النصوص العربية تبعاً لثقافتهم، وليس لثقافة المؤلف، أي صاحب النص. فقد وقف علي العديد من أخطاء الترجمة في كتاب ألف ليلة وليلة، ومقامات الحريري، ونصوص القرآن. غير أنه أوضح أن ترجمات إدوارد لين لألف ليلة وليلة، وترجمة سال للقرآن، وترجمة برسطون لخمس وعشرين مقامة من مقامات الحريري، تُعد أقل الترجمات الإنجليزية خطئاً لهذه الموضوعات(٨٤)، ويقول في هذا السياق: { وإذا ترجم أحدهم كتاباً رقّعه بما عنّ له، وسبكه في قالب لغته. فقد قرأت كثيراً مما ترجموه من كلامنا إلي كلامهم، وإذا به مسبوك في قوالب أفكارهم مما لم يخطر ببال المؤلف قط ... فإن أحدهم لا يبالي بأن يؤدي معني الترجمة بأي أسلوب خطر له، فلو قرأ أحدهم سباً في كتبنا نحو" يحرق دينه " ترجمه أن دينه ساطع متلهب من حرارة العبادة والقنوت بحيث أنه يحرق جميع ما عداه من المذاهب، أي يغلب عليها. فهو الدين الحقيقي كما ورد أن الله نار آكلة. وهكذا فليس لعمري علم لغتنا عندهم سوي سبب يتوصل به إلي غيرها كالعبرانية والسريانية }(٨٥).

كما ذهب إلي أن المستشرق الإنجليزي ريتشارد صون كان جاهلاً بالعربية وآدابها؛ ويبدو ذلك في مصنفه عن النحو العربي الشاغل بالأخطاء التي تكشف عن قصور فهمه : ( انظر إلي ريتشارد صون الذي ألّف كتاب لغة في لغته ولغتي العرب والفرس. فأقسم بالله انه كان لا يدري من لغتنا نصف ما أدريه أنا من لغته، بل سولت له نفسه أيضاً إلي أن ترجم النحو العربي فخلط فيه، ولفق ما شاء ... وأورد حكاية من كتاب الف ليلة وليلة عن ذلك الأحمق الذي قُدر في باله أن يتزوج بنت الوزير، فلما وصل إلي قوله "ولا أخلي روحي إلا في موضعها" ترجمها بقوله: "لا أعطي الحرية لنفسي، اي لزوجتي إلا في حجرتها"، وقوله أيضاً : "ولا أزال كذلك حتى تتم جلوتها" صحّف "جلوتها" بجلدتها فقال : "ولا أكف حتى يتم ذُلها". وعند قوله "حتى يقول جميع من حضر" كتب في الحاشية "حظر"، وحضرة بمنزلة السمو في الإنجليزية )[٨٦].

وأضاف أن المستشرق الإنجليزي لي أستاذ العربية بكامبردج يُعد من أكثر المستشرقين الإنجليز حباً للغات الشرقية، وأن دأبه علي العمل هو الذي شجع الشدياق للتعاون معه في ترجمة التوراة. بيد أنه أكتشف أن شهرته الواسعة قد غنمها عن غير كفاءة؛ وذلك لأنه ملم بعموميات اللغات التي يدّعي تمكنه من ناصيتها [٨٧].

ويُعقّب "محمد عبد الغني حسن" على آراء الشدياق في كتابات المستشرقين فيبين أن أحكامه كانت وليدة الخبرة والمعايشة، وأن مؤاخذاته جاءت غاية في الدقة والأهمية، إذ كشفت عن ضحالة درايتهم بالثقافة العربية التي تُعد القاعدة الرئيسة لدراسة آدابها، وقواعدها، وبلاغتها. وفضح كذلك ولعهم بالشهرة والتعالم الذي دفع معظمهم إلي التشدق في أحاديثه بألفاظ عبرية، أو فارسية، أو آرامية، أو عربية لإيهام محدثه بإلمامه بكل هذه اللغات، الأمر الذي جعل من مصنفاتهم علي ضعفها نموذجاً لا للباحثين الغربيين فحسب، بل للشرقيين أيضاً الذين اُفتتنوا بشهرة أصحاب هذه

المصنفات. ويضيف أن هجوم الشدياق علي المستشرقين الإنجليز لم يكن أقصى من انتقاداته المباشرة للمستشرقين الفرنسيين خلال لقاءاته معهم، ولا سيما دي لاجرانج، كاترمير، كوسان دي برسيفال، جوزيف رينو الذين ساجلهم حول اخفاقات ترجماتهم، وتحقيقاتهم، وطرائقهم في تدريس اللغة العربية [٨٨].

وتبدو أهمية نقوض الشدياق للمستشرقين الذين قابلهم في إنجلترا وفرنسا في لفته لأنظار الباحثين إلي خطورة التعلق بأوهام المسرح، أي متابعة المشاهير من المؤلفين الغربيين. وقد أرسي بذلك القاعدة التي سار عليها معظم الذين وضعوا مصنفات المستشرقين وترجماتهم وتحقيقاتهم علي مائدة النقد - ألا وهي :-

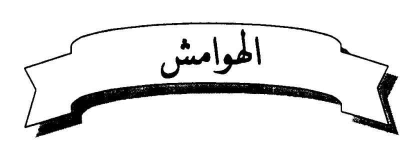
نقد المنهج قبل تحليل الآراء، وفحص المعارف، ودفع الادعاءات، وصياغة البراهين علي بطلان المزاعم؛ اعتقاداً منه بأن هذا السياق النقدي أوفق للمواجهة. أما نقد الآراء والرد عليها فهو أنسب للمصاولات والأحاجي التي تختلف الرؤى حول مصداقيتها-. بداية من رفاعة الطهطاوى، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وأحمد زكي شيخ العروبة، والشيخ حمزة فتح الله، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد، والشيخ مصطفي عبد الرازق، ومحمد فريد وجدي، وعباس محمود العقاد، وغيرهم من الذين تخطوا نطاق التبعية، وتحرروا من قيود التقليد، وقاوموا سُلطة الشهرة فنجحوا في التحاور والتساجل مع الآخر. وتشهد الكتابات العربية التي ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين بقدرة أصحابها علي دفع الشبهات، ورد الأباطيل التي ذاعت في أوربا من جرّاء كتابات غلاة المستشرقين. وأبرز هذه الأعمال تلك الردود، والتعقيبات والتعليقات، التي حررها الباحثون العرب في النسخة العربية لدائرة المعارف الإسلامية مع ترجمتهم لها عام ١٩٣٣م.

* * *

ويتضح من هذا العرض لموقف الشدياق من قضايا التجديد:-

مدى وضوح أسلوبه وعمق وأصالة آرائه في بناء نسق مقاومته. فلم تكن صفائحه ضد الآخر لأنه غريب عن الأنا. ولم يكن نقده للغرب تعصباً للتراث العربي الإسلامي، بل كان رغبةً منه في تقويم الذات في ضوء فهمه لحقيقة الآخر. وقد دفعه إلي ذلك مجّه للتقليد في شتى صوره، فكان يُعد الاستغراق في الماضي، وتقديس الموروث تقليداً رجعياً يُعجّل بفناء الذات، ومحو مشخصاتها. ويعتبر تقليد الغرب – في الوقت نفسه- ضعف من الذات واعترافاً بهيمنة من الآخر، وتسليماً بعجزها عن اصطناع نهج يتوائم مع ثوابتها الأصيلة. وقد نجح بذلك في تحديد معنى إجرائي قويم لمصطلح التجديد في الفكر العربي الحديث ألا وهو:-

إعادة بناء الذات علي أسس نقدية لتحديد الثوابت والمتغيرات من الموروث التليد، وتعين النافع والضار من الفكر الوافد الجديد، ثم التأليف بين هذا وذاك في قضية تركيبية تجمع بين الأصالة والمعاصرة في سياق عملي واقعي بمنأى عن العواطف أو التعصب. وسوف نحاول في الفصول التالية الكشف عن محاولة الشدياق لتطبيق منهجه في التجديد خلال مناقشته لقضايا الإصلاح .



# الهوامش

١) أمين الخولي: المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢، ص٥
٢) رفاعة الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، الأعمال الكاملة، ج٥، ص٩ :١٢ ، ٢٦ :٢٨ ،٣٠
٣) نفس المرجع: ص٣٢
٤) أحمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٥٣
٥) نفس المرجع: ص١٥٢، ١٥٣
٦) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٣ ،٤
٧) أحمد فارس الشدياق: فلسفة التربية والأدب، ص٣: ٨
٨) نفس المرجع: ص٧٩ ،٨٠
٩) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٢٣: ٢٧
١٠) أحمد فارس الشدياق: فلسفة التربية والأدب، ص٨٦، ٨٧
١١) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص١٠١: ١٠٣
١٢) نفس المرجع: ص١٥٢
١٣) نفس المرجع: ص١٠٧: ١١١
١٤) علي مبارك: علم الدين، الأعمال الكاملة، م٢، ص٤٤٢، ٤٤٣
١٥) جان داية: المعلم بطرس البستاني، ص١٦٣: ١٧٠
١٦) نفس المرجع: ص١٣٤: ١٣٦
١٧) جابر عصفور: الرحلة إلي الآخر في القرن التاسع عشر، مقال في كتاب الغرب بعيون عربية، كتاب العربي، ع٥٩، وزارة الإعلام، الكويت، يناير٢٠٠٥، ص٢١، ٢٥
١٨) الحبيب الجنحاني: الرحيل إلي أوربا، النهضة العربية ومشروع الحداثة، مقال في نفس الكتاب، ص٥١، ٥٢، ٦٢ ، ٦٣، ٦٨.

١٩) أحمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٥٦، ١٧٥.
٢٠) نفس المرجع: ص٢٦٤، ٢٦٥.
٢١) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص١١٢.
٢٢) نفس المرجع: ص١١٢: ١١٦، ١١٩، ١٢٠.
٢٣) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب عن منتخبات الجوائب، ج١، ص١٠٧، ١٠٨
٢٤) نفس المرجع: ص٥٤، ٥٥.
٢٥) مسعود ضاهر: النهضة العربية والنهضة اليابانية " تشابه المقدمات واختلاف النتائج"، سلسلة عالم المعرفة، ع٢٥٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر١٩٩٩، ص٩: ١٨٣.
٢٦) شفيق جبري: أحمد فارس الشدياق، ص٨٤.
٢٧) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٩٣.
٢٨) أحمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص٨٧.
٢٩) هوجولا لاينختنتريت: الموسيقي والحضارة، ترجمة أحمد حمدي محمود، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٣، ص٣٧: ٧١.
٣٠) أحمد فارس الشدياق: الواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص٤٨: ٥٥، ٥٣.
٣١) شفيق جبري: أحمد فارس الشدياق، ص١١٤: ١١٩.
٣٢) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص٣٣١.
٣٣) نفس المرجع: ص١٣٨: ١٤٤.
٣٤) أندريه موروا: فولتير، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، د.ن، القاهرة، ١٩٤٩، ص١٠٥: ١١١
٣٥) فواز طرابلسي، وعزيز العظمة: سلسلة الأعمال المجهولة، أحمد فارس الشدياق، ص٤٠٨
٣٦) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٠٩ ،١١٠

٣٧) احمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص١٣٩: ١٤١.

٣٨) نجيب المستكاوى: جان جاك روسو "حياته مؤلفاته غرامياته"، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩، ص٣٦٣: ٣٦٥.

٣٩) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوانب، ج١، ص١٠٥.

٤٠) نفس المرجع: ص٢٥٠.

٤١) أحمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص٣٦٥.

٤٢) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص١٥٤ ،١٥٥.

٤٣) نفس المرجع: ص١٥٥.

٤٤) نفس المرجع: ص ١٥٥.

٤٥) نفس المرجع: ص١٤٨.

٤٦) نفس المرجع: ص١٤٩.

٤٧) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج٢، ص٧٠.

٤٨) فؤاد طرابلسي وعزيز العظمة: سلسلة الأعمال المجهولة، أحمد فارس الشدياق، ص٣٧٣: ٣٨٢.

٤٩) نفس المرجع: ص٣٨٢.

٥٠) احمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص١٤٢.

٥١) فواز طرابلسى وعزيز العظمة: سلسلة الأعمال المجهولة، أحمد فارس الشدياق، ص١٥٠.

٥٢) احمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص١٥٠، ١٥٢.

٥٣) نفس المرجع: ص١٥٢.

٥٤) فؤاد طرابلسى، وعزيز العظمة: سلسلة الأعمال المجهولة، أحمد فارس الشدياق، ص ٣٨٦.

٥٥) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٩٠، ٩١.

٥٦) نفس المرجع: ص ٩٩.

٥٧) أحمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص ١٥٨.

٥٨) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٩٥: ٩٧.

٥٩) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص ٣٢٠.

٦٠) أحمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٥٨.

٦١) نفس المرجع: ص ١٥٩.

٦٢) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص١٥٥.

٦٣) وجيه كوثراني: رفاعة رافع الطهطاوي" إشكالية التثاقف اكتشاف العالم والدخول في التاريخ العالمي"، مقال في كتاب الغرب بعيون عربية، ج١، ص٢٠٢ : ٢١٧.

٦٤) محمد عمارة: علي مبارك مؤرخ ومهندس العمران، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨، ص٣١٩ : ٣٥٨.

٦٥) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص٢١٦ : ٢٢٧.

٦٦) رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الأعمال الكاملة، ج٢، ص١١٩، ١٢٢، ١٢٣.

٦٧) علي مبارك: علم الدين، الأعمال الكاملة، م١، ص٥٩٩ : ٦٢٥.

٦٨) أحمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص٢٣٦، ٢٣٨، ٢٤٥، ٢٥٢، ٢٥٨، ٢٥٩.

٦٩) فواز طرابلسي، وعزيز العظمة: سلسلة الأعمال المجهولة، أحمد فارس الشدياق، ص٣٩٩: ٤٠٥.

٧٠) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص٢٧٠

٧١) نفس المرجع: ص ٢٧٠

٧٢) نفس المرجع: ص١٩٩: ٢٠٢

٧٣) نفس المرجع: ص٢٠٢: ٢٠٤

٧٤) نفس المرجع: ص ٧ : ٩، ٨٥، ١١٨

٧٥) رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الأعمال الكاملة، ج٢، ص١٩١: ١٩٣، ١٩٣، ٢٣٩: ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤

٧٦) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٦: ٢٣، ٣٧، ٣٨، ٤٢: ٥١

٧٧) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص ٢١٩.

٧٨) نفس المرجع: ص ٢١٨.

٧٩) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٠: ١٣.

٨٠) رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٧ : ٥٠.

٨١) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، ص ١: ١٣

٨٢) عصمت نصار: الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، المكتبة المصرية، الإسكندرية، ط٢، ٢٠٠٤، ص ٩١: ٩٥

٨٣) وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥، ص٦٦: ٦٩

٨٤) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص ١٢٥

٨٥) نفس المرجع: ص١٢٥

٨٦) نفس المرجع: ص ١٢٤

٨٧) نفس المرجع: ص٧٢، ١٢٧

٨٨) محمد عبد الغني حسن: أحمد فارس الشدياق ، ص٦٣: ٧٠

# الفصل الثالث

## قضايا الإصلاح

لم يكن نقد الشدياق للذات والآخر، وانتقاؤه من كليهما الأصيل والطريف، سوى محاولة لتعبيد الأرض، وتهيئة السطح لغرس آرائه الإصلاحية، وانتخاب معيار دقيق لتقويم ما فسد من النظم التربوية، والمناهج التعليمية، والمبادئ الأخلاقية، والقيم والعادات والتقاليد الاجتماعية. فقد ربط الشدياق- كما بيّنا- بين مفهوم التجديد والإصلاح، أي أنه رفض الفصل بين النظر والعمل، وبين الفيلسوف وقضايا أمته، ومن ثم فمعيار وجود الفكرة هو تفعيلها عملاً بقول أبو حامد الغزالي ١٠٥٧-١١١١م : ( العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون )[1]، ومسايرة لقول الفيلسوف الفرنسي مين دي بيران ١٧٦٦-١٨٢٤م : ( إن وجود الهوية لا يتحقق إلا بالفعل )[2].

وقد حرص صاحب الجوانب في مناقشته لقضايا الإصلاح على الكشف عن سمات الخطاب الإصلاحي، ومعوقاته، وغاياته، كما وقف علي الخطوات العملية التي يجب علي الرأي العام القائد تفعيلها لتقويم الأخلاق والمناهج التربوية، والتعليمية، والفاسد من العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية. وسوف نحاول تفصيل ذلك في الصفحات التالية .

*    *    *

لقد اتخذ الشدياق من الدين أو الخطاب الوعظي المقدمة الأولي للإصلاح؛ إيماناً منه بأن العقل الجمعي في بلاد الشرق بعامة والعالم العربي الإسلامي بخاصة لا يُنهضه إلا الدين، ومن ثم فتطبيق الخطط الإصلاحية مرهون بقدرة قادة الراي علي حث الجمهور علي تطبيقها. فذهب إلي أن المراد بقوله ﷺ "من رأي منكم منكراً فليغيره" هو دعوة صريحة للمؤمنين لتقويم ذواتهم، وإصلاح ما فسد من أمور أمته، بدايةً من العمل علي تغيير المنكر باليد وهو الأمر الذي يضطلع به أولي الأمر وأولي العزم، والقادرون علي تفعيل المعروف، ثم تأتي الدعوة للإصلاح، وكشف السلبيات، وتحديد المنكرات. والمنوط بهذا الأمر قادة الفكر من المعلمين ورجال الدين وأمراء المنابر والصحفيين، ثم يأتي بعد ذلك الذين يستجيبون للمعروف- اي للإصلاح- ويقنعون بضرورة تفعيله، مع وعيهم بأنهم اضعف من تقويم المنكر باليد واللسان فيكفيهم إصلاح أنفسهم، ويمثل هذا الدرب العوام. ويضيف الشدياق أن دعوة النبيﷺ هي القاعدة الأساسية التي انطلقت منها فلسفة مقاومته وصفائح ثورته، ويقول:( من الواجب علي كل مؤمن صحيح الإيمان أن يسعي في إزالة الظلم والعدوان سواء كان بعمله وطبه، أو بلسانه، أو بقلبه. هذا عندي هو المؤمن الأصيل وغير ذلك كله تدليس وتضليل)[٣].

وقد اجتهد الشدياق في تفعيل هذا الحديث فأدرك أن سبيله لتغيير المنكر في ثقافة أمته لا يأتي عن طريق الثورة، أو العنف والقوة، وذلك لأن مثل هذه الطرائق في التغيير محاطة بالمخاطر من جهة، وعاجزة عن إقناع الجمهور بمآربها من جهة أخري. وفطن كذلك إلي أن أي نهضة إصلاحية تحتاج لمن يدفعها وينقلها من الطور النظري إلي الطور العملي، ومصدر هذه القوة إما أن يكون الحاكم العادل الغيور علي صوالح رعيته، أو الجمهور الواعي الذي ساءه

الواقع؛ فاجتهد في تغييره، أو كلاهما. لذا نجد صاحب الجوائب يأخذ علي عاتقه مهمة نصح أولي الأمر بداية من السلطان العثماني، ونهاية بحكام الولايات، وتوجيه الجمهور وحثهم علي تغيير ما في انفسهم، وتحريض قادة الفكر علي حمل صفائح المقاومة ضد الخلل الكامن في الحياة الأخلاقية والثقافية والاجتماعية، ومن أقواله في ذلك:( من الناس من يتسنم أسني المراتب، وأسمي المناصب فيحاول المطالب، ويزاول المآرب، ويحكم السياسة، ويرأم الرئاسة، ويراعي فيهما إرضاء الخالق والمخلوق وثناء الرازق والمرزوق، ولا يلهيه نعيم الصفاء وصفاء النعيم عن تعهد الضعيف وتفقد اليتيم، وعن إسداء الميراث إلي ذوي الحاجات واستماع شكوى المظلوم واستطلاع دعوى المهضوم.حيث يعلم أن أحب الناس إلي الله أنفعهم لعباده، وأكيس الكيسي من عمل لميعاده)[٤] ( إن وظيفة كل ذي جرنال أن يتنبه لإصلاح الخلل المطيف به لا أن ينقل من الأخبار ما لا فائدة به ... فقد كررنا القول غير مرة بأن عصرنا في أيام مولانا المعظم دام نصره قد تجدد حسناً وطيبة، فينبغي لنا أن لا نسكت عن ذكر الأسباب المعينة علي الإصلاح في كل ما يكون)[٥] ( ومما يجب أيضاً فعله علي الدولة أن تتعرف ما عند غيرها من الأمور النافعة لتنتهجها في بلادها، كما يجب علي رعيتها أن يتفحصوا ما عند رعايا الدول الأخرى من الصنائع والحِرف ليتعلموها منهم)[٦].

ويري الشدياق أن للخطاب الإصلاحي سمات يجب أن تتوفر فيه:-

**أولها:** أن يكون صاحبه من المجددين وأبعد الناس عن المقلدين، وذلك لأن الدعوة للتقليد تناهض الإصلاح فالذي يدعو الناس إلي العود لسُنة القدماء، وانتحال طرائقهم في العيش لا يسعي من ذلك إلا لاجتذاب الجمهور، وإصغائهم لحديثه المفعم بأخبار السلف الصالح، وقصص الصحابة والتابعين، والحِكم المنبرية التي تُرضي أذواق العوام الذين لا حيلة لهم عند ضيقهم بالواقع سوي رثاء الماضي وذرف الدمع علي أطلاله،

والشكوى إلى الله للتعبير عن عجزهم عن تغيير ما بأنفسهم .

ويكشف الشدياق عن درب آخر من دروب التقليد المتمثل في كتابات المستغربين الذين يُحرضون الرأي العام علي التحديث عن طريق تبعية الغرب. ويؤكد أن خطر هؤلاء لا يقل عن خطر أولئك، وذلك لأن دعاة التغريب لم يسألوا أنفسهم عن مدي قابلية الغرب لهم بعد تقطيعهم لجذورهم، وجحدهم أصولهم، وهل منطق المنفعة الذي ينتهجه الغرب يسمح بإعالة من لا هوية لهم ولا نفع فيهم ؟ بل لسان حال الغرب يُخبر بأن مثل هؤلاء مقامهم مع العبيد الذين لا يقدرون تسييس أنفسهم ولا يحق لهم تقليب عطية سادتهم. فالإصلاح يجب أن يستمد لبناته من الداخل، واصوله من الواقع، وثوابته من الأصيل في المشخصات، ومعطياته ومعارفه وآلياته من شتي المعارف، وجل المناهج القابلة للتطويع .

**وثاني هذه الشروط:** هو ضرورة ابتعاد خطاب الإصلاح عن تملّق أصحاب السُلطة ومداهنة العوام، أو خداعهم. والسبيل إلي ذلك هو التزام صاحب الخطاب بالصدق في الإخبار ، والموضوعية في مناقشة القضايا ، والواقعية في طرح الحلول .

**وثالث هذه السمات:** هو العزوف عن المبالغة والتهويل في وصف المفاسد، أو التعظيم والتفخيم في عرض الحلول التي يرتئيها صاحب الخطاب. والابتعاد تماماً عن كل ما يسيء للجمهور ، ويحط من شأنهم مثل رميهم بالجهل، أو بالكفر ، أو بالتخلف، أو يثير السُلطة، وذلك برد كل المفاسد إليها والتحقير من شأن رجالها، والتشكيك في ذممهم .

ويعتقد صاحب الجوائب أن الخطابات العنترية الراديكالية لا تتناسب أيضاً مع الدعوة لتغيير المنكر ، فإن آراء الجامحين والجانحين والشاطحين لا تمثل خطاب الإصلاح، وهي غير قادرة في الوقت نفسه علي مواصلة حمل صفائح المقاومة فسرعان ما تُقتلع جذورها، وتُستأصل شأفتها من قِبل

السلطات التي اجترات علي مصارعتها. ويُرد ذلك في رايه إلي جهلهم بمفهوم المنكر الراسخ في العقل الجمعي وعجزهم في الوقت نفسه عن تثقيف دلالته لإقناع العوام والخواص بصحة وجهتهم، ومن أقواله في ذلك:( ومنهم من يغار علي وطنه ويجتهد في نفع سكنه، وإذا ذكر من قصور أهل بلاده شيئاً فإنما هو؛ لتنبيههم لا لتشويههم؛ ولحثهم علي الوصول إلي الكمال لا للتنديد بهم لدي الأجيال؛ ولكي يحملهم علي عظائم المساعي لا لأن يقوم بالنعي علي أفعالهم مقام الناعب الناعي. فتراه كلما سنحت فرصة لنفعهم انتهزها أو لبانة لخيرهم تنجزها، فمثله كمثل المربي الشفيق والمتعهد الرفيق الذي يحزن لحزن من يتعهده ويفرح لفرحه، ولا يطيب له عيش إلا إذا رآه مثله في غبطته وسرحه)[٧] ( من عاشر الناس وقام فيهم مقاماً مشهوراً وحل منهم محلاً مذكوراً، وجب عليه أن لا يقول لهم إلا الحق وإن كان في ذلك العبء الأشق. فإن الحق ثقيل بالطبع علي سامعه وقائله وراويه وناقله. وما تكاد تجد واحداً من ألف من الناس يرتاح إليه، أو يعوج عليه، فقد ألِف الخلق منذ القديم التلهي بالأكاذيب، فلم يبق لهم من دونها خلاف من الصدق، ولا نصيب. ومعلوم أن ما جاء مخالفاً للطبع تشمنز منه النفس وينبو عنه السمع. ولست أعني بأصحاب هذا المقام المشهور من قلّد أمور الجمهور)[٨] .

وينزع الشدياق إلي أن أعظم الموانع التي تحول بين الخطط الإصلاحية وبين تفعيلها هو فساد الحاكم سواء من الناحية الأخلاقية مثل" الانغماس في اللذات، أو الانصياع للغرائز والأهواء الشخصية " أو الناحية السياسية مثل "الجهل وعدم الأهلية للاشتغال بالحكم، أو الاستبداد بالراي، أو التسلط والقهر، أو انعدام الشخصية والسير كالإمعة، أو التعجل في التحول والتهور في الأحكام، أو التقاعس عن التطوير والتحديث" .

ويؤكد أن أي دعوة للإصلاح لا يمكن تفعيلها في الشرق إلا إذا لقيت استحساناً واقتناعاً من قِبل السُلطة الحاكمة؛ وذلك لأن الجمهور لم يبلغ من

الوعي وقوة الراي القدر الذي يُمكّنه من تغيير القاعدة بغض النظر عن صلاح القمة أو فسادها. فما زال العقل الجمعي في الثقافة العربية الإسلامية تَسوسه السُلطة وأبواقها وأجهزتها، الأمر الذي يحول بين الذين يرغبون في تغيير المنكر بألسنتهم، وبين تفعيل خططهم للإصلاح. ولم يجرؤ الشدياق بطبيعة الحال علي التصريح بفساد السُلطة الحاكمة في القرن التاسع عشر، ولم يُصرح كذلك بدعوته لضرورة تطبيق دستور ١٨٧٦م - الذي تحدثنا عن بعض مواده سلفاً في الفصل الثاني من الباب الأول- وذلك لتيقنه بأن صدام المجددين مع السُلطة في ظل ضعف الرأي العام، وقلة وعي العقل الجمعي يُعد من ضروب الحُمق والهوس؛ لذا نجده يكتفي بوضع معايير للحاكم الذي تنتظر الرعية الإصلاح علي يديه، ويرمز لباقي أفكاره، أو يسترها خلف العبارات في القول المباح ويقول: { بعضهم يري أن الرئاسة تستلزم الملاينة والمياسرة، وبعضهم يري أنها لاتستتب إلا بالمشادة والمعاسرة. والمثرون منهم يشيرون بالضن والاقتصاد، والمعسرون يؤثرون الكريم الجواد؛ ولذا نرى المؤرخين لا يتفقون علي أوصاف من نبغ في أيامهم من أهل الإمارة فلا تكاد تتحرى من أقوالهم عبارة؛ وذلك لعدم اتفاق أهوائهم ولتشتت أنحائهم. وأبعد الناس عن الرئاسة من كانت نفوسهم في الدنيا زاهدة، ومن نظروا إلي الأشياء كلها بعين واحدة، ومن استهوتهم فلسفتهم إلي التسوية بين الضار والنافع، والسار والفاجع، وذلك يؤدي إلي إهمال الأحكام وإعزاز اللئام إذ لابد من أن يكون الرئيس ذا بوادر تُخيف أهل الكبائر، وتردعهم عن التمادي في الشرور والمعاير، ولهذا كانت خطة كل من ولي الرئاسة صعبة متعبة، وحالته حالة من وقع بين أضداد متألبة وأعداء متحزبة، فمرة يلزمه أن يكون متشدداً مستقصياً، ومرة أخري يري الأولي أن يكون هيناً ليناً مسترضياً، وتارة يتحري الإمساك والمنع، وأخرى الإجداء والنفع، فإذا لزم لغيره رأس واحد لزم له رؤوس متعددة، فلا يهننه مع تراكم الأعمال

وتخالُف الأحوال حظ ولا جده. هذه حالة الرئيس الذي يجتهد في إرضاء الله والعباد )[٩].

ويستطرد الشدياق في حديثه عن معوقات الخطاب الإصلاحي فيؤكد أن اليأس وتثبيط الهمم والتهكم علي المساعي من أخطر الآفات التي تفل عزائم المجددين والمُصلحين. فليس هناك أشق علي النفس التي تدعو لتغيير المنكر، وتحث الأمة علي النهوض من أن يُقابل صنيعها بالجحود أو باستهزاء الرصفاء؛ الأمر الذي يدفعها إلي جحد مجتمعها إما بالاغتراب بمنأى عن الوطن، أو داخله وهو الأصعب والأضنى. لذا نجد صاحب الفارياق قد آثر حمل صفائح المقاومة حتى مع ذاته، فها هو يصور في إحدى مقالاته ذلك الحوار الذي أجراه حول إخفاقه في تحقيق ما دعا إليه : ( أعترض علينا أحد الأصحاب الألباء لما حررناه من هذا الفرق فقال: ما مرادك من هذه الفصول التي تذهب في الريح عبثاً فقد كتبت أولاً شاكياً من وجود الخواجات الذين يضحكون علي الحمقى ويستحلون أموالهم، فهل أفاد كلامك شيئاً، قلت: الظاهر لا، قال: بل الظاهر والباطن أنه لم يُفد فإن عدد هؤلاء الدجالين قد زاد في هذه الأيام، ثم كتبت أيضاً شاكياً من عدم وجود الحوافل فهل رأيت شيئاً منها، قلت: ما رأيت، قال: ولن ترى، ثم كتبت تشكو من جهل النساء، وعدم تربية الأولاد وتهاون الآباء وغير ذلك، فهل حدث تغير في شيء من هذه الأحوال، قلت: بل أري أن الناس قد زادوا جهلاً وغباوة ... قال: دع عنك هذا النظر في أحوال الناس وانتقاد أفعالهم فإنك لا تقدر أن تُغير من أخلاقهم شيئاً ولو كنت إماماً، أو زعيماً في الضبطية، أو ذا كلمة في مجلس الشورى لصح لك أن تُمنى نفسك بهذه الأماني، وإنما أنت ناظم كلام مرة، وناثره أخرى )[١٠].

وعلي الرغم من شعور الشدياق بالإحباط في بعض الأحايين إلا أن الأمل في غد أفضل كان دوماً هو حافزه علي مواصلة المقاومة، وكان لا يمل من

ترديد أن تربية العقول ليست أيسر من إيقاظ ساكني القبور، وأن لكل رسالة غاية سوف يأتي يوم تبلغها إذا ما توفر لها من يصونها ويوصلها. ويعبر عن ذلك بأسلوبه الملغز متخذاً من رمز النار دلالة للتعبير عن دور المصلح الذي ينبغي عليه تطهير أمته بإحراق الفاسد فيها، وتبديد ظلمة عقول أبنائها، ويقول: ( إن هذه النار من بعض النيران التي تنوب عن اللسان، وإن لم يكن لها صورة لسان. ومن فوائدها تنبيه الغافلين، وتنذر الباخلين إن وراءها لقولاً شديداً، ولساناً حديداً. فقالوا ويحك إنما هي من بدعك أو يكلم أحد بالنار)[١١].

وينتهي صاحب الجوانب إلي أن معضلة المعضلات التي تجعل من كل الخطابات الإصلاحية كدقيق يوم ريح نثروه تتمثل في بلادة الجمهور وتنطعه واستسلامه وتواكله وجهله. ويحمد الله علي أن بواعث هذه المعضلة من الأعراض التي تلحق بالمجتمعات عقب فساد أخلاقها، ووهن عقائدها وتقاليدها، وانحطاط معارفها. لذا نألفه يحرض علي ضرورة اهتمام المصلحين بالتعويل علي القيم الدينية والمثل الروحية في تقويم الأخلاق، والاعتماد علي المنطق والعقل وحاجة الواقع المعيش في هدم العادات والتقاليد الفاسدة، والاستعانة بالأساليب العلمية الحديثة في تجديد البرامج التربوية والمناهج العلمية[١٢]، وهذا ما سوف تكشف عنه الفصول التالية .

## الإصلاح الأخلاقي

لم ينظّر الشدياق في حديثه عن الفضيلة والواجب والفعل الحسن الإلزام والالتزام، ومصدر المعيار الخلقي، وماهية الضمير، وأصل الخير والشر، وماهية السعادة وطبيعة الجزاء والعقاب، وغير ذلك من الأمور التي شغلت النهضويين من فلاسفة الأخلاق في الغرب منذ مطلع القرن السابع عشر، وعليه يجب علينا العزوف عن أي محاولة لتأصيل آراء الشدياق في هذا المضمار. فلم يكن صاحب الجوانب فيلسوفاً منظّراً، بل كان مصلحاً وناقداً

غيوراً علي مصلحة قومه؛ الأمر الذي جعله يتخذ من الواقع المعيش لنقد الذات والآخر معاً للكشف عن الأدران الأخلاقية التي حاقت بالفرد وانعكست علي سلوك المجتمع، ويعوّل علي القيم الدينية في التقويم. فنجده يمضي مع الاجتماعيين في النظر لطبيعة الفعل الأخلاقي علي اعتباره وليد التربية والثقافة والمجتمع، وعليه فسُبُل التحكم فيه لا يمكن أن تأتي من خارج هذه الأطر بالترغيب أو الترهيب، وأن إصلاحها مرهون بتجديد هاتيك المصادر وتهذيبها. فالمجتمع هو الذي يحدد للفرد كيف ينظر إلي الأشياء، وهو الذي يُعلّمه كيف يحكم عليها، ومتي يُعطيها القيمة، ومتي يسلبها منها[١٣].

ويفرق الشدياق مع الأنثروبولوجيين بين القيمة الدينية المستمدة من نص مقدس، وبين الثقافة والعادة الدينية؛ فلا يتحرّج من نقد الفكر الديني والعادات التليدة التي اكتسبت من طول مكوثها في المجتمع صفة القداسة، وذلك ليضمن سلامة المعيار الذي لاغِني عنه لإقناع الجمهور بأن ما يدعو إليه من تقويم وتهذيب لا يعدو أن يكون إحياءً للسُنن والفضائل العقدية. ويصرح في الوقت نفسه بأن أي محاولة لتهميش الدين في المجتمعات الشرقية سوف يعمل علي تصدع البنية الثقافية لهذا المجتمع؛ وذلك لارتباطه بالتربية والأخلاق، والعادات والتقاليد، والمعارف العامة والحياة اليومية. ويبيّن أن المجتمعات الغربية قد فطنت إلي ذلك، فعلي الرغم من أخذها بالقوانين الوضعية في مدنيتها لم تستطع إلغاء الكنائس أو الجهر بالإلحاد؛وذلك لأن العوام من الأوربيين رغم فسادهم الأخلاقي في المدن نجد المتدينين، بل والمتعصبين يُعلنون عن تواجدهم في القرى والبيئات الزراعية. كما أن الساسة في الغرب يتحاشون دوماً الصدام بالمؤسسات الدينية لتيقنهم من أثرها الفعّال في العقل الجمعي، وذلك بعد نجاحهم في الإطاحة بمبدأ تديين السياسة والنظام الثيوقراطي، والأخذ بمنحي تسييس الدين في النُظم العلمانية. فالدين في الغرب هو الضامن الأوحد لقناعة المستضعفين،

وانضباط المُعدمين ومنعهم من التمرد علي أصحاب الثروات، وحثهم علي التسليم بنظام الطبقات علي أنه قَدَر إلهي[١٤].

ويربط الشدياق بين دعاة الإصلاح والفضائل العقلية من جهة، والالتزام الخُلقي في السلوك من جهة أخرى، مبيناً أن العقل الجمعي العربي الإسلامي قد اعتاد تصديق الأتقياء والأسوياء وإن نطقوا كذباً، ومج المجترئين وإن جاءوا بفصل الخطاب. لذا يري أن المُصلح لن يتمكن من أداء رسالته إلا باستقامة أخلاقه، واعتدال سلوكه. فالمُصلح في رأيه كالرسول، فالعلماء هم ورثة الأنبياء لا في إخبارهم ودرسهم، بل أيضاً في ترفعهم عن المخازي، وتبرئهم من المعاصي[١٥]. ويرفض الشدياق الشعارات التي يُرددها خطباء اليهود والنصارى والإسلام حول ارتباط اعتناق الملّة بسمو ورفعة الإنسان وسعادته الأبدية. وأوضح أن مقولة شعب الله المختار والخلاص المسيحي وخير أمة أُخرجت للناس لا تعني دلالاتها اللفظية التي يعتقدها العوام، بل أن المفهوم العقدي ومعيار الأفضلية هو الالتزام بما نزّله الله في شرائعه من قيم ومبادئ أخلاقية، الأمر الذي يستلزم الحكمة العقلية للتفكُر والتدبُر والوقوف علي حقيقة الشرع، والوجهة التطبيقية التي تتمثل في الالتزام بالأوامر والنواهي بموجب الإيمان المبني علي العقل بصدق الوحي المُنزّل وصلاحيته بالتطبيق في الواقع . فلا إيمان بلا عمل، ولا عقاب علي نية بلا فعل، ويقول : ( والأصل في خلق الإنسان أن يكون أشرف من جميع المخلوقات لأن الخالق سبحانه خصّه دونها بالنطق والعقل والفكر والتمييز، وسخّر له جميع الحيوانات، وألان له الحديد، وعرّفه بمسالك البراري والبحار، إلا أن هذا الشرف لا يتم له إلا بعد أن يأخذ في النطق والتفكير. فأما في حالة كونه لا يسمع منه إلا البكاء والصراخ، ولا يري منه إلا القذر والنجاسة، فأولاد الحيوانات خير منه لأن ولد كل حيوان إذا بلغ سنتين يكون مميزاً لضرّه من نفعه، وليس كذلك الطفل الذي بلغ تلك السن فإنك

إذا أدنيته من النار تهافت عليها، أو من علو شاهق رمي بنفسه منه، وهو معني قوله تعالي ﴿ وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً ﴾ [النساء:٢٨] ، فمتى بلغ هذا الضعيف أشدّه نسي خلقه وظن أن لن يقدر عليه أحد فيأخذ في التجبر والتكبر، وفي أذى الناس، والإفساد بينهم. فتراه من جهة شيطاناً عاتياً، ومن جهة أخرى ملكاً سامياً وما شيء من المخلوقات كلها يري فيه هذا التفاوت والتباين كما يري في الإنسان)[١٦].

ويريد الشدياق من ذلك إثبات أن أخلاق الإنسان بنت بيئته وتربيته التي فُطر عليها، ونشأ ونما وشب وشاب في كنفها، ومن ثم فمعيار كماله يُرد إلي مدي استجابته والتزامه بثوابت ثقافته ومبلغ طاعته لله. ويمضي مع السياق القرآني في نظرته للإنسان بوصفه إياه كان ظلوماً جهولاً، قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً ﴾ [الأحزاب:٧٢] ،وانه في حاجة دائمة لمن يُرشده إلي الطريق السليم، فالعقل وحده لا يقدر علي التحسين والتقبيح، بل يُعين علي فهم الوحي، واستيعاب الشرع الذي لا غِنى عنه لهداية الحيوان الناطق لتخليصه من الجهل، وتثقيفه بالعلم ويقول: ( والذي اعتقده أن الإنسان مفطور علي السوء والشر، وأعظم دليل علي ذلك هو أنك إذا خليته وطبعه من دون تربية وإرشاد لم يهتد إلي معرفة خالقه فيعمى عن إتقان صنع العالم، وعن إبداع الكواكب، ويعبد البقرة لانتفاعه بلبنها، أو ثعباناً لخوفه من ضرره. وقد لاحظت غير مرة أن صفات الإنسان الذميمة في جميع اللغات أكثر من صفاته الحميدة، وإذا كان له صفة من النوع الأول وجدت لها ألفاظاً كثيرة مرادفة لها خلافاً للنوع الثاني.. وما تري له صفة حميدة إلا ورأيت في مقابلتها عدة من الصفات الذميمة )[١٧]( غير أنه ينبغي لكل منا أن لا يزال يجد، ويسعى في طريق الكمال، وفي تهذيب أخلاقه وحواسه الباطنة بكل ما يبدو لحواسه الظاهرة. وكما أن لذة الحواس لا يشعر بها الإنسان إلا في

مقدم جسمه دون مؤخره، كذلك ينبغي لكل ذي جسم من الحيوان الناطق أن يعتمد علي التقدم في المعارف والدراية والمحامد إلي الغاية)[١٨] .

ويميز صاحب الجوانب بين فضيلة التوكل ورذيلة التواكل، كاشفاً عن تكاسل الرهبان وأصحاب الطرق الصوفية، واعتزالهم الحياة، وتقاعسهم عن الجهاد في معتركها بحجة الإخلاص في العبادة واعتبار تنسكهم افضل الأعمال. ويتهكم كذلك علي المتسكعين في الطرقات الذين يطلبون قوت يومهم من المارة - مع قدرتهم علي كسب عيشهم- بحجة أن الله سخّر لهم الأغنياء للعطف عليهم، وأن في أموالهم حقوقاً لهم. وذهب إلي أن مثل هذه الظاهرة تسيء للإسلام الذي حث علي العمل، ورفع من شأن الجهاد والمجاهدة والاجتهاد، وأمر بالسؤال عن العلم، وطلب الرزق بالعمل لا بمد اليد. وأن الله يعين المتوكلين بعد فلاحهم وضربهم في الأرض، ولا ينظر للمتواكلين لعصيانهم قوله : ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة:١٠٥] ، ويقول : (لقد طالما فكرت في أمر النسّاك والزهاد والرهبان، واعتقدت أنهم أغبط أنواع البشر لأنهم قطعوا علائقهم من الدنيا، وتركوا همومها لذي القينة والقنوة، وعاشوا عيشة اهنأ وأرضي، فليس لهم هم في المكاثرة والمنافسة والمفاخرة. فكل ما أتاهم من رزق شكروا عليه، وما يأتيهم إلا ما تجنح النفس إليه. ثم أفكر وأقول انه حيثما اجتمع بشران انفتق شران، وانه لا يمكن لأحد من هؤلاء أن يعيش منفرداً وحده أو يلزم حالة حرده فعيشتهم إذاً نكده، وصفتهم صفة الحيوانات المتأبدة . وقد فاتهم الأجر العميم والثواب الصميم في إرشاد الناس إلي الصراط المستقيم)[١٩] (طال عجبي من كسلهم وإضاعتهم للوقت سدي مع أن الآيات الكريمة التي تحث علي السعي والعمل أكثر من أن تُحصي، فكان ينبغي للخطباء أن يكرروا تلاوتها علي مسامع الناس، ويبينوا لهم ما هم فيه من الوهم والغلط، وأنه شين علي الإنسانية أن يُضاع الوقت بالكلام دون الأعمال، وأن من يتكفف الناس وهو قادر علي تحصيل معاشه بالسعي والاجتهاد ينبغي أن يُزجر

ويُردع، وإلا فيوعد بالطرد. والواقع أن الناس غالباً لا يُقدرون الوقت حق قدره فيتركونه يفوت وهم عنه لاهون[٢٠].

ونزع الشدياق إلي أنه من العسير الفصل بين الرذائل الأخلاقية والفاسد من العادات والتقاليد، ويرجع ذلك في رأيه إلي "أوهام الكهف" التي تضلل الذهن البشري وتجعله عاجزاً عن حقيقة الأمر وظاهره كما فهمه الأقدمون وورثه عنهم. ومن هذا القبيل يرد النفاق والكذب والخيانة والتجبر والتكبر والاستبداد والجور والحط من شأن النساء والإسراف في التسري بهن إلي القائمين علي تربية الأبناء وسلوك الأبوين، فالتلقين والتقليد هما الدربان اللذان يحكمان سلوك النشء. فعادة جلب الجواري للخدمة في بيوت الأثرياء وإيكال لهن تربية الأطفال، وكذا عُرف حجب النساء، وإهمال تعليمهن أدي إلي فساد القيم التربوية .

وينتقل الشدياق مع جل التربويين إلي ميدان الأخلاق التطبيقية، فيتناول أخلاق المُعلم والمتعلم بالبحث والدرس مؤكداً مع أبي الحسن القابسي٩٣٥-١٠١٢م، وأبي حامد الغزالي علي جدلية العلاقة بين التربية والأخلاق والأثر المتبادل بينهما، وحذَّر معهما من خطورة فساد المُعلم وأثر ذلك علي التلاميذ في شتي مراحل التعلُم، فطالب العِلم ما انفك ينظر لمعلمه نظرة التقدير والإكبار، ويأخذ بعض خصاله وطباعه مع العِلم الذي يتلقاه علي يديه. ويبدو أن الشدياق قد تأثر بكتابات متكلمي وفلاسفة الإسلام[•] في هذا المضمار، فمجمل آرائه لا تخرج عما جاء به أبو حامد

---

(•) من أشهر الذين عُنيوا بدراسة أخلاق المهنة في الثقافة الإسلامية وسيما أخلاق المعلم والمتعلم: عبد الملك حبيب بن سليمان القرطبي ت ٨٥٣ م، أبو عثمان الجاحظ ت ٨٦٨م، محمد بن عبد السلام سحنون القيرواني ت ٨٧٠م، أحمد بن قتيبة ت ٨٨٩م، أحمد بن محمد بن عبد ربه القرطبي ت ٩٤٠م، أحمد بن محمد بن مالك السهلي ت ٩٤٥م، أخوان الصفا نحو ٩٨٣م، أحمد بن عبد الملك بن شهيد ت ١٠٣٤م، علي بن محمد حبيب الماوردي ت ١٠٥٨م، ابن حزم ت ١٠٦٤ ، الحسين بن عبد الله بن علي بن سينا ت ١٠٦٥م، ابن عبد البر القرطبي ت ١٠٧٠م، برهان الدين الزرنوجي ت ١١٩٤م، عبد =

الغزالي[21] علي وجه الخصوص، ويتضح ذلك في الصفات الأخلاقية التي أكد علي ضرورة توفرها في أخلاق المعلم والمتعلم علي حد سواء، وعلي رأسها: عفة اللسان واليد، والتواضع، ورد الفضل لأهله والاعتراف بمناقب السابقين والأنداد، ولين الجانب، والرحمة والرأفة والحب والمودة والرفق في الصحبة، والتزام العدل في التقييم، والصدق في الإخبار، وعدم التكالب علي المناصب، والعزوف عن المداراة والتملق والمداهنة، والترفع عن التجريح وفحش القول في نقد الرصفاء، والتسامح في التحاور والتساجل، والإخلاص في طلب العلم، ومن أقواله في ذلك: ( من الناس من يتعلم العلم وهو مجبول علي صفات حميدة فيزداد هدي، ورشداً، وورعاً، ودماثة أخلاق. وحسن تصرف، واستقامة طبع، ونزاهة نفس، وصفاء عقيدة، وإخلاص مودة، وسلامة نية، وعفة قلب ولسان، وانبساط يد. فمثله كمثل الجوهر الشفاف إذا قابله شعاع الشمس، أو كمثل إناء من زجاج نظيف صافي إذا وضع فيه الماء لم يغير من طبعه شيئاً، فتراه دائماً مقبلاً علي نفع الناس، ساعياً في إصلاح شؤونهم وتسنية أحوالهم باذلاً أقصى جهده في: تسكين خواطرهم، ولم شعثهم، وتأليف متفرقهم، وتسلية حزينهم، وإرشاداً غاويهم، وتأييد ضعيفهم. وليس من همه التردد علي أبواب الأمراء والخضوع لحجابهم وملاينة خدمتهم، ولا استعطاف ذوي الثروة والعز حتى ينال منهم وظيفة أو رزقاً. ولا التشدق بالأبيات والنوادر حتى يعجب السامعين، ويحملهم علي اكرامه وتعظيمه)[22] .

وقد أفرض الشدياق العديد من صفحات الجوانب لنقد سلوك المشتغلين بالعلم في عصره؛ فسخر من المتعالمين الذين يذمون ويسفهون ما يجهلون، ومن العظاميين الذين لا يملون الحديث عن نُبل أنسابهم وشرف أعراقهم،

=

المجيد بن عبد الله بن عبدون الإشبيلي ت ١٢٣٦م، نصير الدين الطوسي ت ١٢٧٣م، ابن جماعة ت ١٣٣٢م، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ت ١٤٠٥م .

وينظرون إلي تلاميذهم وزملائهم من علياء الكِبر والتكبر[٢٣] ، ومن الحاقدين الذين يترقبون زلات غيرهم[٢٤]. كما تهكم في كتابه" الساق علي الساق" علي أصحاب العمائم الذين يزجون بأنفسهم في معترك السياسة وهم لا يُجيدون امتطاء أفراسها، ويفتون في أمور النساء وهم لا يعلمون عن امورهن سوي ما يحدث في المخادع، ويحفظون تراث الأقدمين وهم عاجزون عن إحيائه والاجتهاد في تطويره وتجديده، ويحكمون في الناس وعيناهم لا تُبصر أبعد من موضع أقدامهم، ويصعدون المنابر وهم أجبن عن التصريح بما تضيق به سرائرهم[٢٥]. وعاب علي أساتذة الحضارة الشرقية في جامعات أوربا تدليسهم، وعدم الاعتراف بجهلهم وتكبرهم علي سؤال من هو أعلي منهم، الأمر الذي يتنافي مع هذه المهنة الشريفة:( فإن المتصدي لهذه الرتبة الجليلة ينبغي أن يكون صادق النقل متثبتاً في الرواية، متحرجاً من التهافت علي ترجيح ما استحسنه هو دون مراد المؤلف، متروياً في سياق الحديث، وسباقه، وقرائنه، وعلائقه، مضطلعاً باللغة والنحو والصرف والأدب. فأين هذه الصفات كلها من هؤلاء الأساتيذ الذين يُفسدون عبارة المؤلف ويُحمِّلونها معاني بعيدة يأباها الطمع والذوق. ويوردون ما يوردون من شرحها مزاينة ومجازفة. ولعمري لو أنهم كانوا من ذوي التورع لما تصدروا في هذه المراتب، ولما أقدموا علي ترجمة شيء مرقع مزور)[٢٦] .

وتهكم كذلك علي سلوك معلمي الكتاتيب والمدارس الأولية الذين يتصرفون بهمجية في مأكلهم ومشربهم ومجلسهم، ولا تمنعهم عفة العِلم من شتم تلاميذهم، ومعايرتهم بعيوب فيهم، أو الطمع فيما يملكونه؛ واوضح ان مثل ذلك السلوك يترك أثراً سلبياً لصورة المُعلم في نفوس الأطفال، ويولِّد فيهم روح الخنوع والجبن والنفاق؛ وذلك لخوفهم من البوح بما يسيئهم منهم. اضف إلي ذلك أن تجبّر معلمي الكتاتيب يُبغِّض الصبية في التعليم، ويدفعهم إلي احتراف الصنائع، أو التسكع في الشوارع، ويقول: ( لم أر أعجب من رجل له أدب الدرس وليس له أدب النفس، إذا فاوضته في فنون

الشعر وأساليب الكلام وجدته يستشهد علي كل معني ببيت أو حديث أو آية، ويستن معك في مضمار البلاغة والبيان بأبدع استنان وأبرع افتنان، حتى تقول في نفسك: ليس علي الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد. حتى إذا فرغ من تلك الفنون المعجبة والأساليب المطربة مد رجليه في وجوه الحاضرين، وجعل يدفئهما علي النار إذا كان الوقت شتاء، وإن كان صيفاً نزع جواربه والقاهما بجانبه وجعل يفرك رجليه، أو أنه يلتفت إلي بعض الجالسين فيقول له: انت أهثم، أو أدرد، أو اصلع، أو أزعر. أو انه يدير لحظة علي ما في الحجرة التي ضمته، ويقول لصاحب البيت: قد أعجبني مما لديك أعطني هذا الشيء حتى أذكرك به. مع انه لو قرا في بعض الكتب أن أحداً من الجلوس فعل هذا لأنكره عليه أشد الإنكار. فلم يفت ذكاءه ما يُكتب في الكتب، ولا ما يصدر من أفعال غيره، وإنما يفوته ما يفعله هو، وسبب ذلك عدم التفكر في عيوب نفسه كبراً وغروراً. إذ يحسب أن كل ما يصدر عنه فلا بد من أن يكون محموداً عند جميع الناس)[٢٧]

وقد أدرك الشدياق أن لا حيلة له لإصلاح ما فسد في أخلاق العلماء سوي النصيحة التي يعوزها التفعيل في خريف الثقافة العربية الإسلامية، ويقول في ذلك: ( إن العمر قصير لا ينبغي أن يُضاع في سماع هذر وهراء، واتباع إضلال وإغواء. ولا تكن كمن ينفق زيته في الليالي سهراً علي ذكر الأعصر الخوالي فحسبك من آثار الزمن الحاضر وما يُلهيك عن إنكار الغابر، إلا ان تريد بذكر الماضي عبرة تحض علي اصطناع مبرة. واللبيب من استفاد علماً وحكمة من كل ما يمر عليه ويُذكر بين يديه، ولا يشتغل إلا بما يعنيه ولا يطلب ما يُشقيه ويعنيه، والسلام علي من اتبع هذه النصيحة وتوخي المقاصد الصحيحة، وجد واجتهد فيما يُحمد وسعي وقصد وكان من امره علي رشد)[٢٨].

وإذا ما حاولنا مقابلة آراء الشدياق برؤي بعض رصفائه من معاصريه الذين تناولوا قضية الإصلاح الأخلاقي في الثقافة العربية، سوف نجد حديث

عبد القادر الجزائري[٢٩]عن تصور الكمال الإنساني يتفق إلي حد كبير مع فهم الشدياق لدلالة خير أمة أُخرجت للناس. فقد ذهب كلاهما إلي أن الإنسان لم يُفطر علي الكمال، بل أن طبيعته مؤهلة لبلوغ ذلك بقدر طاعتها وانصياعها للأمر الإلهي، ومن ثم فالإنسان الذي خُلق علي صورة الله يحمل صفة الكمال بالقوة التي لن تتحقق إلا بمقتدى الأعمال. وعليه فالمسلمون لن يبلغوا مرتبة خير أمة أُخرجت للناس إلا إذا طبقوا شريعة الله، وجددوا دينهم، وفعّلوا تواجدهم، غير أن الشدياق عاب علي صاحبه مسحته الصوفية. وهو في ذلك أقرب لرفاعة الطهطاوي[٣٠] الذي أعلي من شأن العلماء العارفين بالعلوم النقلية والعقلية والطبيعية، ومع أصحاب الطرق الصوفية. أما حديث الشدياق عن آداب المُعلم والمتعلم فلا نكاد نجد له نظيراً في كتابات معاصريه بالصورة التي جاءت في مؤلفاته. فقد عرض لها الطهطاوي في سياق حديثه عن التعليم والتعلم، وارتباط الأخلاق بالتربية والمجتمع وتثقيف العقل بالمعارف والعلوم.

والذي يمكن أن نخلص إليه هو اتفاق كل النهضويين المسلمين في النصف الأول من القرن التاسع عشر علي أن الدين هو المعيار الثابت الذي يُقاس عليه الفعل الأخلاقي، ومن ثم جاءت دعوتهم للفصل بين الفكر الديني والعادات والتقاليد، وبين الدلالة الشرعية الصريحة والصحيح من السُنة، إيماناً منهم بأن هذا الفصل بين المتغير والثابت هو النهج الذي يجب علي المُصلحين انتهاجه في محاربة العادات والتقاليد والأعراف الفاسدة، والاستعانة بالأحكام الفقهية في التحريم والتحليل والتقبيح والتحسين بعد عرضها علي العقل لتحديثها ليسهُل تطبيقها في تقويم سلوك الرأي العام[٣١].

## إصلاح التعليم

لم يعن الشدياق في كتاباته عن إصلاح التعليم بالدعوة لفتح المدارس وتنظيم المناهج الدراسية وتجديدها قدر عنايته بربط الأخلاق والتربية بالعلم، وتطوير الخطاب الديني في الدرس، وتنشئة الطلاب علي التواصل مع الآخر، والتأكيد علي أن العلم لا وطن له. بيد أن المشتغلين به لهم أوطان يجب عليهم تسخير معارفهم لرفعتها وتقدمها. ذلك فضلاً عن دعوته لتعليم المرأة وتثقيفها، وحث الحكومة علي التوسع في التعليم الصناعي، ودعم المشتغلين بالعلم والتعليم، ورعاية الموهوبين منهم. فذهب إلي أن العلم وحده لا يكفي لإنهاض الأمة، أو تقويم الفاسد من المعتقدات والأعراف؛ وذلك لأن من فسدت تربيته وساءت أخلاقه سوف يستخدم العلم في التدمير وإلحاق الضرر بالآخرين، وهو علي النقيض من ذلك عند الأسوياء إذ يصبح العقل بفضله مضيئاً فيقود النفس إلي ما فيه خيرها وصلاح الأمة. ومن ثم يحذر الشدياق من الفصل بين العلم، والتربية، والأخلاق؛ وذلك لأنهم صنوف متكاملة.

وهو يقف موقفاً وسطاً بين المثاليين والواقعيين[٣٢] في ربطه بين العلم والأخلاق، فهو لا يجعل العلم هو المعيار الذي يقاس عليه السلوك، ولا يسرف في الوقت نفسه في الإعلاء من المثل التي لا يمكن تحققها في الواقع، بل هو أقرب في ربطه بينهما إلي أنصار الفلسفة التطبيقية الذين أدركوا أن القيم الروحية والدينية يجب تفعيلها في المجتمع عن طريق مواثيق آداب المهن التي تلزم العلماء بالمبادئ الأخلاقية التي تعصمهم من تطبيق معارفهم فيما يسيء للإنسانية، أو البيئة الطبيعية، أو الراسخ من القيم الروحية. فالأخلاق عنده ليست دفتر تقيد فيه النصائح، كما أن العلم ليس مجرد نظريات وتطبيقات للمنفعة المادية، بل هما صنفان متفاعلان يسعيان لتحقيق السعادة علي الأرض للإنسانية[٣٣]، ويقول:( فإن العلم من شأنه أن

يُهذب الأخلاق ويُطهرها؛ لأنه نور العقل. فإذا كان العقل مرشداً بهذا النور انجلت له حقائق الأشياء، فرأى أن كل عبد من عباد الله تعالي محل للقصور. وهذا التعميم من شأنه أن يُبصِّر الإنسان بعيوب نفسه أولاً من قبل التهافت علي عيوب الناس، إلا أن بعض الناس يتخذون العِلم آلة لأغراض أنفسهم، فمتي تاقت نفس أحدهم إلي حرام لم يعدم أن يستشهد علي تحليله بآية أو حديث، فهؤلاء شر الخليقة. أما من جد في طلب العِلم للتوصل به إلي معرفة الحق واتّباعه فإن أول شيء يراه من نور وهدى هو نقص نفسه، وكونه محلاً للطعن عند من يتطلب معايب الناس ومثالبهم )[٣٤].

ويمضي صاحب الجوانب موضحاً أن العقلية المبدعة لا يمكن إدراكها وتنميتها والانتفاع بمواهبها وملكاتها بمنأى عن نُظم تربوية حديثة شاغرة من الجهالات وحكايات العفاريت، وصورة الرجل المستبد في تسييس أسرته، ونهج المعُلم الذي لا هَم له سوي التلقين وتحفيظ طلابه ما حشي به ذهنه من معارف الأقدمين، ومعاقبتهم إذا ما تخاذلوا في حفظه عن ظهر قلب[٣٥]، وتعنيفهم إذا ما اجترئ أحدهم علي مناقشته. ويؤكد مع التربويين علي أن الدفء الأسري يُنمي خيرية النشء، ويُلزمهم بتوجيه ملكاتهم وإبداعاتهم لفلاح مجتمعاتهم[٣٦]، وأن تطوير طرق التدريس هي القاعدة الأساسية التي يجب أن تنطلق منها رعايتنا للموهوبين.

ومن هذا المنطلق راح يؤكد علي أنه من العسير علي العقلية المبدعة التعايش بين القساوسة والمطارنة الذين يحجرون علي العقول بحجة أن تعاليم الرب ونصوص الكتاب المقدس تُتلي وتُحفظ ولا تُناقَش، وأن نقشها في القلوب يُسعِد أصحابها. أما تناول العقول لها يُفسد صاحبها ويحرمه من نورها[٣٧]( جرت عادة أهل تلك البلاد بأن يدربوا أولادهم علي القراءة من غير أن يفهموا معناه، بل فهم معانيه عندهم محظور. وكما انهم لا يفهمون معني حاء وميم وقاف مثلاً، فكذلك لا يفهمون عبارة الكتاب المذكور إذا

قرءوها. والظاهر أن سادتنا رؤساء الدين والدنيا لا يريدون لرعيتهم المساكين أن يتفقهوا ويتفقحوا، بل يحاولون ما أمكن أن يغادروهم متسكعين في مهامة الجهل والغباوة. إذ لو شاءوا غير ذلك لاجتهدوا في أن ينشئوا لهم هناك مطبعة تطبع فيها الكتب المفيدة، سواء كانت عربية أو معرّبة. فكيف ترضون يا سادتنا الأعزّة لعبيدكم الأذلة ان تُربي أولادهم في الجهل والعمي، وأن يكون مملوهم لا يعرفون العربية ولا الخط والحساب والتاريخ والجغرافيا، ولا شيئاً غير ذلك مما لابد للمُعلم من معرفته. فكم لعمري من ملكات براعة وحذق منْ الله تعالي بها علي كثير من هؤلاء الأولاد، غير انه لفقد أسباب العِلم وعدم ذرائع التأديب والتخريج طفئت جذوتها فيهم علي صغر، بحيث لا يمكن أن يشقبها بهم نتف التحصيل علي كِبر)[٣٨].

ويروي الشدياق - في إحدى أقاصيصه الرمزية- علي لسان فارياقه انه مج الشروح والحواشي التي اشتهرت بها مصنفات الأزهريين، ودعا علي غير استحياء إلي ضرورة تجديد المناهج الأزهرية، وتطبيق خطة الشيخ حسن العطار في الجمع بين العلوم العقلية، والأدبية، والدينية، والطبيعية في مؤسسة جامعة، وعدم التحرّج من تعلُم اللغات الأجنبية وآدابها والاستفادة من معارفها[٣٩]. وقد رمز باسم العطار بشيخ الطب والمنطق والكلام. والجدير بالإشارة أن الشدياق قد عمل مع الشيخ العطار في تحرير "الوقائع المصرية" لمدة ثلاث سنوات ١٨٢٨-١٨٣١م، ثم عمل مع رفاعة الطهطاوي من ١٨٣١-١٨٣٤م، وقد أخذ عن حسن العطار نهجه في دراسة المنطق والنحو، وجمعه بين العلوم العقلية والنقلية في نظمه ونثره. وقد تهكم علي لسان فارياقه أيضاً علي مناظرات الأزهريين التي كانوا يعقدونها حول أوجه الإعراب، وتقدم المنصوب علي المرفوع، وجواز التسكين في النظم، ورفضهم تعلُم الفلسفة بحجة أنها من المعارف غير المفيدة التي تُعيق الذهن عن فهم العقيدة[٤٠] ( لا يمكن لي أن أعيش بلا رأس، فأما إن لم يكن في الخرج غير

اللسان فمالي به حاجة. هذا متاعك فضمه إليك)[41].

ويخلُص الشدياق إلي أن إصلاح التعليم لا يمكن تحقيقه بخطبة أو دعوة، بل بتخطيط دقيق تتواصل الأجيال في تطويره تبعاً لاحتياجات الواقع والمعارف الحديثة، ويري أن أولي هذه الخطوات هو التوسع في التعليم المجان[42]؛ وذلك لأن الغالبية العظمي في الولايات العثمانية من الطبقات الدنيا التي لا تطيق تحمُل نفقات التعليم، وشجع كذلك المدارس الأهلية التي تضطلع بها الجمعيات الخيرية. كما حث الحكومات علي إنشاء مدرسة للموهوبين في شتي المعارف علي أن يُصبح خريجوها نواة لأكاديمية علمية تُعني برعاية الأفذاذ وأصحاب القدرات الخاصة باعتبارهم ثروات قومية يجب حمايتها والانتفاع بها بدلاً من تبديدها، وانصراف ولاؤها للأغيار، ويقول: ينبغي علي الدولة البحث ( عمن لهم مزايا طبيعية وملكات غريزية وهم علي صغر، فتربيهم في مكاتبها إلي أن ينبغوا في ملكاتهم، أو تحث الأغنياء علي تربيتهم. إذ لا يُحتمل أن الدولة تتجشم هذا الأمر لما فيه من فرط المشاق والتكاليف ... فأمثال هؤلاء ينبغي لمشايخ القرى وأمناء المدن أن يلاحظوهم ويُعنوا بتربيتهم علي صورة مستحسنة)[43].

ويربط الشدياق بين المؤسسات التعليمية، وموارد الدولة الطبيعية، وطاقاتها البشرية، وسوق العمل. وأوضح أن التمدن الأوربي الذي نود اللحاق به يجب أن يؤسس علي قاعدة علمية تأخذ بها مدارسنا ومنابرنا التثقيفية. فالمجتمعات الصناعية لا تنشأ بقرار أو رغبة سنيّة، ومن ثم يجب علي الحكومة درج التعليم الصناعي ضمن معاهدها، وترغيب الراي العام في الإقبال عليه حتى لا يأتي ذلك اليوم الذي نصبح فيه رهن رغبة الدول الأوربية الصناعية في المنح أو المنع، وتظل بلادنا مجرد مورِّد للمواد الخام من أخشاب وأقطان ومعادن، وتبيت أوربا المتحكم الأوحد في الصنائع التي تفرضها علي أسواقنا[44]، ويقول: ( يكون التمدن عند الذين ليس عندهم

صنائع أنكي واضر وادهي وأمر، وعلي هذا فكان ينبغي أولاً الدبيب في تحصيل الصنائع قبل الطفرة إلي التمدن المفضي إلي الإسراف والتفاخر. فإما أن نحرص علي الصنائع ثم نتمتع بما يحصل منها، وإما أن نترك استعمال مصنوعات أوربا إلا فيما لابد منه أن يستحيل علي أهل بلد مثلاً بل مملكة أن يصنعوا كل ما يصنعه غيرهم)[٤٥].

ويشارك الشدياق رفاعة الطهطاوي[٤٦]، وبطرس البستاني[٤٧]، وعلي مبارك[٤٨] في دعوتهم لتحرير المراة من قيد الجهل، وذلك بنقض أوهام الكهف التي كانت تصورها علي أنها أصل الشرور، وأن في تعليمها إفساد للأخلاق والمجتمع، وأن خروجها من بيتها واختلاطها بأندادها من الذكور سوف يُجلب العار علي أسرتها. فذهب صاحب الفارياق إلي أن تعليم المراة هو الذي سوف يُبرنها من شر الجهل الذي يولّد الكيد، ويجعل منها أداة لإفساد ذاتها وغيرها. كما أن نور العلم سوف يزيد من ذكائها ويُرشدها إلي الطريق الأقوم، ويُمكّنها من تربية أبنائها، والنهوض بمجتمعها، ويُعصمها من الذلل، والوقوع في أوحال الدنس، والسحر والشعوذة. وبيّن أن المراة الجاهلة هي التي تدفع الرجال للنيل من شرفها؛ وذلك لأن ذهنها الشاغر من المعارف هيأ لها أنها لم تُخلق إلا للجماع والفراش، ومن ثم ينبغي عليها أن تتعلم كل ما يؤهلها لهذه الغاية مثل: التهتك والتدلل، والمداهنة والرياء، والكيد الخ[٤٩] ( إن المراة حيثما كانت وكيفما كانت هي بنت الدنيا وأمها وأختها وضرتها. لا تقل لي أن المراة إذا كانت شريرة لا يصلحها الكتاب بل يزيدها شر. وإذا كانت صالحة فما بها من حاجة إليه. فإني أقول أن المراة كانت أولاً بنتاً قبل أن صارت امراة، وإن الرجل كان من قبل ولداً. ولا ينكر أحد أن التعليم علي صغر كالنقر علي الحجر. وأنك إذا ربيت ولدك في العلم والمعارف والفضائل والمحامد يربون علي ما ربيتهم عليه)[٥٠]( إن المراة إذا تعلمت القراءة والكتابة والحساب، وشاركت الرجل في رأيه وهمه

ومصلحته كان ذلك أدعي إلي حملها علي محبته وصداقته، وإلي ابتعادها عن خيانته وغشه ... فمطالعة الكتب، ومعرفة أخبار الناس الغابرة والحاضرة تُكسبها الفضائل. والمراد بالكتب هنا المفيدة المحتوية علي تهذيب الأخلاق والحض علي المكارم والمحامد ... لا الكتب المشتملة علي صدح البلابل، وإدارة الأقداح، وحيل النساء، ومن مات عاشقاً ومن مات معشوقاً ... إن العلم والتعليم هما في نفس الأمر نور العقل، وهما بمنزلة المصباح الذي يحمله الساري ليهتدي به، فإذا لم تُأتمن المرأة علي حمل هذا النور لم يكن لك أن تأتمنها علي حمل أي نور كان)[51].

ومجمل آراء الشدياق في إصلاح التعليم تتفق إلي حد التطابق مع جل معاصريه من النهضويين، غير أن رفاعة الطهطاوي، وعلي مبارك قد امتازا عن صاحب الفارياق بتمكنهما من تطبيق آرائهما الإصلاحية، ويبدو ذلك في ديوان المدارس الذي شارك في تنظيمه رفاعة الطهطاوي منذ نشأته عام ١٨٣٧م، وهو القاعدة الرئيسة لمنظومة التعليم الحديث في مصر والثقافة العربية، ثم لائحة رجب ١٢٨٤هـ- ١٨٦٨م التي وضعها علي مبارك للتوسع في إنشاء المدارس الابتدائية وجعلت التعليم فيها بالمجان، ووضعه اللبنة الأولي للمدارس الفنية المتخصصة مثل مدرسة التلغراف، والمساحة، والمحاسبة في نفس العام، وتأسيسه مجلة "روضة المدارس" ١٨٧٠م، ثم تنظيمه لديوان المكاتب ١٨٧١م الذي قام بالإشراف علي الكتاتيب الأهلية. وإنشائه لمدرسة دار العلوم ١٨٧٢م التي جمعت مناهجها الدراسية بين العلوم العقلية، والشرعية، والأدبية، واللغوية، والطبيعية؛ وكان الهدف من إنشائها هو إعداد المعلمين للمدارس عوضاً عن مدرسي الكتاتيب الأزهريين. وعلي إبراهيم ١٨٢٦-١٨٩٩م الذي تولي نظارة المعارف ١٨٧٩-١٨٨١م فأكمل ما خطط له علي مبارك، وفعّل لائحة رجب، وألزم الحكومة بدعم المدارس الأهلية والأولية، وقام بتطوير المناهج الدراسية في الكتاتيب والمدارس الابتدائية، والتوسع في

إنشاء المدارس الفنية[٥٢]. ذلك فضلاً عن جهود الإمام محمد عبده في تجديد العلوم الأزهرية، وإصلاح مناهجها.

والذي نقصده من هذه المقابلة هو إثبات تناغم رؤى قادة الفكر في القرن التاسع عشر، وتواصل خططهم الإصلاحية، الأمر الذي كان له عظيم الأثر في تفعيل النهضة الحديثة، فلا نكاد نلمح أي موطن من مواطن النكوص أو القرارات العشوائية في نظام التعليم حتى بداية الاحتلال ١٨٨٢م. وعلي الرغم من الخلافات الحزبية التي ظهرت في الفترة الممتدة من١٩٠٧- ١٩٥٠م لم تنتكس سياسة التعليم، ولم تُعطَل حركات الإصلاح المتتالية بالقدر الذي آلت إليه مؤسساتنا التعليمية منذ الربع الأخير من القرن العشرين. ولا يعني ذلك في رأيي سوي غيبة الروح الجمعي في التخطيط، وعدم توفر المجددين الذين يجمعون بين القدرة علي التنظير والتطبيق معاً. وقد تنبّأ الشدياق بذلك عندما حظّر من فصل النظر عن العمل، والمؤسسات التعليمية عن أرض الواقع وقضاياه ومشكلاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وهذا ما سوف تكشف عنه الصفحات التالية.

## الإصلاح الاجتماعي

لقد بات واضحاً أن ثقافة قادة الرأي الموسوعية في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين هي التي مكّنتهم من إحكام خططهم الإصلاحية، فالإصلاح الأخلاقي والتربوي لم تكن خطواته عندهم بمنأى عن دروبهم في إصلاح التعليم، ورؤيتهم لتقويم الفاسد من الأعراف والعادات والتقاليد والنُظم الاجتماعية؛ لذا جاءت رسالتهم الإصلاحية متماسكة البنيان، ومترابطة الأركان. وقد كشفت كتابات الشدياق عن وعيه بخطورة تجاهل دراسة الواقع الاجتماعي المعيش عند الشروع في التخطيط لإصلاح الجوانب الثقافية الأخرى التي تُشكل بنية العقل الجمعي، فضعف

الوازع الديني - مثلاً - سوف يؤدي إلي فساد الأخلاق. وعدم أهلية القائمين علي التعليم سيترتب عليه نكوث البرامج التربوية، واضمحلال المعارف، وسقوط المؤسسة التعليمية. وطمس المشخصات القومية سوف يقود أفراد المجتمع إلي الجموح والجنوح، ومن مظاهره: عدم الولاء والانتماء، والإلحاد، والإرهاب والعنف، والصراع الطبقي. وجهل النساء وسلبهن حقوقهن في المشاركة الإيجابية في المجتمع سوف يترك أثراً سلبياً في تربية النشء، ويعوق معظم جوانب حركة الإصلاح. واستبداد السُلطة الحاكمة، وطمع أصحاب المناصب، وغيبة العدالة الاجتماعية، سوف يُعجِل بالانهيار الشامل الذي يسبقه في معظم الأحايين العديد من المظاهر المتضاربة مثل: التعصب في شتي صوره، والتمرد علي الواقع، ويقابلهما السلبية واللامبالاة، والتكاسل والتراخي، والأحلام اليوتوبية، والشعور بالاغتراب، وسيادة شعار "الحق مع من يدفع ثمنه"؛ لذا يؤكد صاحب الفارياق علي أن إصلاح المجتمع مرهون بثلاثة أمور: -

**أولها:** قناعة السُلطة الحاكمة بخطط المصلحين، واتخاذ التدابير لتفعيلها بعد دراستها.

**وثانيها:** الحد من تضارب منابر التثقيف ذات الاتصال المباشر بالرأي العام، وذلك عن طريق تقديم المصلحة العامة علي المصلحة الخاصة، ودراسة الجوانب السلبية للبوح بالرؤى الشخصية التي لم يثبت صحتها. الأمر الذي سيُمَكِن قادة الفكر من تجنب الصراع مع القمة والقاعدة، وسوف يعمل في الوقت نفسه علي تكامل منظومة الإصلاح وتواصلها.

**وثالثها:** تهيئة الجمهور لقبول الخطاب الإصلاحي، عن طريق تبسيط أسلوبه ولغته، وذلك بالاستعانة برجال الدين والعِلم في صياغته وتهذيب مضمونه، ووضع الضوابط الكافية لتطبيقه.

وقد أعرب الشدياق عن السمات التي يجب توفرها في السُلطة الحاكمة

وهي: العدالة، والورع، والحكمة العقلية، والنزاهة، والحزم، والدراية، والمرونة، والأناة. ويقول:( إن الأديب الكامل واللبيب العاقل من توخي نفع سائر البشر بما خصه الباري تعالي به من المزايا الغرر، لا من اجترا بنفع نفسه وعليها اقتصر. والله يهدي من يشاء)[٥٣].

كما بيّن أن تقاعس أصحاب الأقلام عن مناهضة العادات الفاسدة في المجتمع سوف يُخرجهم من زمرة المجددين المصلحين، فالمجدد في رأيه - كما أشرنا - هو الذي يجتهد في تفعيل تصوراته الإصلاحية، وذلك بإرشاد مجتمعه إلي ضرورة الإقلاع عن السلوك المنحرف الذي لا أصل له سوي العادة. فعندما يدعو إلي التعليم الصناعي[٥٤] يجب عليه ترغيب الجمهور في هذا الدرب من دروب التعلُم، وإقناعه بأن أوربا لم تتمدن إلا بكثرة مصانعها وخبرائها من الفنيين. وإذا ما أراد محاربة البطالة، والتسكع علي المقاهي[٥٥]، والغش في الأسواق[٥٦]، والمماطلة والتلاعب بالأسعار[٥٧]، والإسراف في الشراء[٥٨] عليه أن يجتهد ويُثبت أن الدين الإسلامي دين عمل وليس دين تنطع وتكاسل. ويدعو للأمانة والقسط، ويُخرج الغشاشين من زمرة المسلمين. وإذا عمد إلي محاربة الدجالين[٥٩] عليه أن يحث الدولة علي سن القوانين لمعاقبتهم مع دعوته لمحو الأمية وتثقيف الجمهور. وإذا ما رغب في إصلاح التربية، وتخليص المجتمع من المشعوذين والسحرة عليه أن يُعجل بتعليم النساء، ويقول : ( إن المرأة الجاهلة إذا رأت في منامها شيئاً أنزلته منزل الوحي والإلهام، فاستخرجت منه معاني تزيدها ضلالاً وغواية ... تعالوا أيها المسلمون وانظروا ما تفعله المسلمات الغاويات اللواتي لم يبلغنهن قط قوله تعالي: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ﴾ [الأنعام: ٥٠][٦٠] ).

وصفوة نهج الشدياق في الإصلاح الاجتماعي يتمثل في ضرورة عرض الظاهرة علي مائدة الفحص والنقد لتصنيفها، وتحديد بواعثها، وتعيين اخطارها، ثم انتخاب طرق معالجتها؛ وذلك لأن بعضها يُرد إلي اعتقاد ملّي

يجب تصحيحه، والبعض الآخر إلي سلوك عرفي متولّد من عادة فاسدة يجب الإقلاع عنها، أو ناتج عن خلل في القوانين ينبغي تداركه: ( فالعادات التي ألفها الناس منذ أعصر متقادمة لا يسهل استئصالها، ولا سيما إذا أُسندت إلي رواية دينية، كلحس الأصابع بعد الطعام مثلاً، إلا أنا لا يمكننا السكوت عنها حالة كوننا معتقدين بأن التنديد بالرذائل، والتحميد للفضائل هو وظيفة كل من يكتب صحفاً تُنشَر ومقالات تؤثر، ولا سيما حين نري أن إبطال بعض هذه العادات سهل لا يحتاج إلي مشقة، وذلك كمنع النساء من استعمال البياض والحمرة في جلودهن، فإن ذلك متوقف علي أمر بعولتهن فقط، وهم المطالبون بذلك. وكمنع الأولاد من الكلام السفيه والحركات المخلة بالآداب، ومن تعاطي الدخان، ومن مداومة الأكل وخصوصاً الفواكه المتعفنة، ونحو ذلك مما لا صعوبة في إصلاحه. وهناك عادات أخري قبيحة عامة للرجال والنساء، وهي تنظيف المناخر بالأصابع في حضور الناس، والتجشؤ عند الطعام والشراب، واسترجاع النخامة عند الكلام ، والتثاؤب والتمطي ، وكل ذلك يمكن إصلاحه بدون معاناة، ولا يمكن العذر عنه. ومما يُعد من العادة أيضاً التخويف بالجن والعفاريت، مع أنه قلما خلا بيت من بيوت الأستانة إلا ويُتلىَ فيه كلام الله تعالي، فما بال الجن ينتابوننا ليلاً ونهاراً ولا ينتابون بيوت اليهود والنصارى. أفيمكن لعاقل أن يسكت عن هذا، أم يرجى الخير من الأولاد الذين يُرَبون علي هذا الخوف، أم يصلُح الجندي للقتال واسم الغول يطن في أذنيه في الغدو والآصال)[٦١].

ويعيب صاحب الجوانب علي كبار موظفي الدولة المحسوبية، وإيثار أبنائهم وذويهم ومعارفهم بالمناصب، وإسناد إليهم المهام العليا دون معيار لإثبات كفاءتهم. ويري الشدياق أن هذه الآفة المذمومة يمكن استحالتها إلي فضيلة محمودة، وذلك إذا وضع أولي الأمر شرط التفوق، والكفاءة، والأهلية لهذه المحسوبية. فمن الأفضل أن تُوكَل المناصب القيادية لأبناء

الخبراء فيها شريطة أن تتوفر فيهم الدُربة والخبرة. فالطبيب ابن الطبيب يتميز عن غيره باكتسابه لمهارة أبيه، والمُعلم الذي نبت وشب وتربىَ في بيت عِلم افضل من الذي سلك هذا السبيل للترزّق؛ والتربح منه. وعلي الرغم من ذلك نجد الشدياق يقدم المصلحة العامة علي هذا المعيار، فيجعل الكفاءة وحدها هي المقياس حتى لا تشيع المحاباة والفروق الطبقية في المجتمع، ويقول:( الأصل في وظائف الدولة أن تكون عامة يشترك فيها كل من كان جديراً بها من رعاياها، إلا أنه كثيراً ما يقع أن خَدَمة الدولة المتضلعين بأمورها يقصرون هذه المنافع علي ذويهم، والمنتسبين إليهم. فإنهم يرشحون أولادهم مثلاً للجدارة بها بما لا يقدر غيرهم علي مجاراتهم فيه، فتصير هذه المنافع موروثة لهم. وهذه الطريقة شائعة عند جميع الدول، وهي من وجه عدل، ومن وجه ظلم؛ فوجه كونها عدلاً أن وظائف الدولة لا ينبغي تخويلها إلا لمن كان مستحقاً لها، ووجه كونها ظلماً قِصرها علي أشخاص معلومين )[٦٢].

ويتناول الشدياق ظاهرة الدعارة والبغاء، وما يترتب عليها من ارتكاب الزنا وأبناء السفاح. ويري أن معالجتها لا تأتي عن طريق النصح الديني ووعظ الشيوخ وآباء الكنيسة، وترغيبهم في العفة، وصون الفروج فحسب، بل يجب دراسة هذه الظاهرة في إطار العِلم، والبحث، والتقصي عن الأسباب الحقيقية التي دفعت إليها مثل: التفكك الأسري، والفقر، والجهل، والتطلُع الطبقي الذي يدفع بعض النساء لارتكاب هذه الرذيلة بُغية التكسب والتربح. وشروط الزواج وتقويم منها ما يحول بين إقبال الشباب عليه. وحث الدولة والأثرياء من أصحاب المتاجر والمصانع علي إعانة من لا يستطيع تحمُل نفقاته، وذلك قبل سن القوانين لمعاقبة الداعرات، وبناء الملاجئ لأبناء السبيل. ونزع إلي أن تسكع النساء الداعرات في شوارع لندن وباريس لا يرجع إلي الانحلال الأخلاقي في بلاد الغرب -كما هو شائع-، بل يُرد إلي غيبة

التكافل الاجتماعي في المقام الأول، فمعظم البنات اللواتي يمارسن الدعارة هناك من الفقيرات، ومن ثم يجب علي الأمة العربية الإسلامية تدارك هذه الظاهرة قبل أن تتفشى في مجتمعاتنا فتصير مهنة[٦٣]، ويقول: ( فإن هؤلاء البنات الحسان لو كانت الدولة وأهل الكنيسة يعنون بتجهيزهن بما يُقدرهن علي الزواج الشرعي بعد تربيتهن وتهذيبهن. لكن يلدن الأولاد الصِباح فيزين المملكة بأثمار أرحامهن كما تقول التوراة. بخلاف ما إذا بُنين علي حالة السفاح فما يتولّد منهن إلا الخبائث والرذائل ... نعم إن أولاد الزنا يأتون في الغالب شياظمة جبابرة)[٦٤].

ويربط الشدياق بين ظاهرة العنف وجرائم السرقة والسطو، وبين الحقد الطبقي الذي يشعر به المعدمين في الغرب تجاه بذخ الأثرياء. وأوضح أن قوانين العقوبات إن أفلحت في الحد من الجريمة، فلن تستطع انتزاع الكراهية من نفوس الفقراء تجاه أصحاب الثروات. ويري أن التكافل الإسلامي - الذي جعل للفقراء نصيباً في أموال الأغنياء عن طريق الزكاة وبيت المال- هو أيسر الطرق للحد من هذا التفكك الاجتماعي[٦٥].

وينتقل صاحب الجوانب إلي قضايا المراة ونظرة المجتمع إليها، وحقها في العمل، ثم قضايا الأسرة من زواج وطلاق، وتعدد زوجات الخ. فنزع إلي أن اتهام المراة بأبشع الرذائل يُرد في المقام الأول إلي الأساطير التليدة التي جعلت من فتنتها الجسدية أصل كل الشرور والرذائل، فهي التي تفتن الرجل وتدفعه إلي الفحش حتى إذا تمكن حبها من قلبه ساسته كالحمار بعد سلبها لعقله. وهي التي أخرجت آدم من الجنة، وكانت سبباً في قتل قابيل لهابيل، وهي المتهم الحقيقي وراء كل الجرائم التي يرتكبها الرجال لإرضائهن. وهي جالبة العار لأهلها، وفاضحة عرض زوجها، والحية الخائنة التي تستبيح شرف ودم من آواها في بيته. ومن ثم يري الشدياق ضرورة معالجة هذه الأساطير والأقاصيص بنفس السياق، أي ذِكر سيَر النساء

الفضليات أصحاب المناقب والوصايا الدينية التي حثت علي الرفق بهن، ثم التنبيه علي أن العلة الحقيقية لانحراف سلوكهن، وكيدهن، وتبرجهن هو جهلهن، وحجبهن عن المشاركة الإيجابية في المجتمع؛ وذلك بسلب حقهن في العمل، فالجهل والبطالة، والتربية الفاسدة هي الآفات التي يجب التخلص منها إذا ما أردنا إصلاح حال النساء : ( إذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال، فهي في حق النساء أوجب للوم؛ لأن بطالة المرأة آفة من الآفات المستعاذ منها. فأعوذ بالله من امرأة تقعد خائضة في حديث جيرانها، وفيما يأكلون ويشربون ويلبسون ويفرشون، وفيما هو عندها وليس عندهم، أو فيما هو عندهم وليس عندها، أو في أن تقول أني خصصت من المزايا بكذا وفقت علي سائر النساء بكذا ... فالأدب للمرأة يغني عن الجمال، لكن الجمال لا يغني عن الأدب؛ لأن الجمال قصير العمر لا يدوم لأحد مدة عمره كله. فإذا زال جمال المرأة ولم يكن لها من الأخلاق الحسنة والصفات المحمودة ما يسد مسده عدت من سقط المتاع. وما عدا ذلك فإن أدب المرأة يؤثر كثيراً في أخلاق أولادها، إذ البنت الصغيرة متي رأت أمها مقبلة علي مطالعة الكتب، وضبط أمور البيت، والاشتغال بتربية أولادها جذبها الشوق إلي أن تكون مثل أمها، بخلاف ما إذا رأت أمها مقبلة علي التزين والتبرج وإضاعة الوقت بالأحاديث الفارغة والزيارات غير اللازمة، فإنها تتخيل أن جميع النساء كذلك)[٦٦]( إن البنت إذا اشتغلت بقراءة فن من الفنون، أو بمطالعة الكتب المفيدة؛ صرفها ذلك عن استنباط الحيل ... فالأولي عندي أنا العبد الحقير أن تشتغل البنت بأحد الفنون والعلوم النافعة سواء أكان ذلك عقلياً أو يدوياً. ألا تري إن الأنثى مفطورة علي حب الذكر، والذكر علي الأنثى. فجهل البنات بالدنيا غير مانع لهن من معرفة الرجال واستطلاع أحوالهم، بل ربما أفضي بهن هذا الجهل إلي التهافت عليهم، والانقياد إليهم من دون نظر في العواقب. بخلاف ما إذا كن تأدبن بالمحامد والعلم اللائق بهن، فإنهن يعرفن

ما يعرفن من الرجال عن تبصّر وتدبّر)[٦٧].

ويناقش الفارياق مع زوجته الفارياقية قضية شغف المرأة بالجنس، فتنبأه أن حب المرأة للجماع لا يزيد أو ينقص عن رغبة الرجل فيه، ولكن عمل الرجال خارج البيت ومشاغل الحياة يلهيهم عن طلبه، أما النساء وسيما قبل الزواج لا يفكرن إلا فيه. أما بعد الزواج فعلّة شره بعضهن في طلبه تُرد إلي الرجل الذي يعودهن علي ما لا يقدر عليه دوماً، فإذا ضعُف أو تخاذل شعرت المرأة بالشغف والحرمان، فتطلبه غير التقيات منهن وتسعي إليه بغياً وسفاحاً. وذلك بخلاف الشاذات من النسوة اللواتي لا ضابط لمزاجهن وشهوتهن إما بفعل المرض، أو الطبيعة الجسدية. ويضيف الشدياق أن المسألة الجنسية لا يمكن ضبطها من الناحية الأخلاقية والاجتماعية فحسب، بل من الناحية النفسية أيضاً: فيأسف علي الأضرار النفسية التي تُصيب الزوجين بالتوتر عند فض البكارة في المجتمعات الشرقية التي يُصاحبها حشد من الأقرباء والأصحاب انتظاراً لدم العذرية الذي يُلطخ القماش الأبيض برهاناً علي فحولة الرجل وشرف البنت. وأوضح أن هذه العادة يجب الإقلاع عنها لأنها لا تقطع بإثبات ما يُراد إثباته، وباب التدليس فيها غير موصد، ويمكن العوض عنها بالطرق العلمية عن طريق الطبيب. ومن هذا السبيل يدعو إلي ضرورة تزويد من يُقدم علي الزواج بالمعارف الجنسية التي تُعينه علي الإمتاع والمؤانسة.

ويستطرد الفارياق أن علة الشره الجنسي لا تخلو من الآثار النفسية، فالمرأة التي اعتادت مجامعة أكثر من رجل لا تقنع بواحد، وكذا الرجل الذي اعتاد التسري، أو رغب في تعدد لا تُشبعه واحدة. وعلي ذلك فالاعتدال في المعاشرة الجنسية هو الذي يستطيع الحد من الشذوذ الجنسي، ومجون الجماع، والبغاء، والخيانة الزوجية[٦٨] في البلدان الشرقية. أما في الغرب فيستبيح سكان المدن الدعارة ولا يجدون غضاضة في أن تستعين الزوجة

بعشيق أو أكثر لإمتاعها إذا ما احتاجت لذلك، وربما يقودها الزوج إلي أحد أصدقائه تعبيراً عن حبه له. ولا تعيب الأم علي ابنتها تقبيل صديقها، أو مداعبته جنسياً في حضرتها. ويشمئز الشدياق من هذه العادات الغربية ويحمد الله علي عدم وجودها في البلدان الإسلامية[٦٩]. ويكره في الوقت نفسه في بلاد الشرق عادة هجر الرجال للنساء، والانصراف لغيرهن من السرائر، أو البغايا، أو الضرائر، ويري أن حقوق المرأة الجنسية قد كفلها الشرع، والعقل، والأعراف؛ وعلى ذلك فالذي يحرم زوجه من الجماع يدفعه إلى الفحش دفعاً، ويقول: { لعمري أن المرأة التي ترتضي بأن تقيم مع زوجها من دون قضاء حقها لجديرة بأن يُعيد لها عيد في رأس كل سنة ... فإذا كان الزوج غير رجل فإني يحل له أن يحوز عنده امرأة لا يؤدي لها حقها. أيحل لرجل أن يقني دابة إذا لم يقدر علي علفها. أستغفر الله عن هذا التشبيه. أو لصاحب أرض أن يغادر أرضه غير محروثة، ولا مزروعة، ولا مسقية }[٧٠].

وينتقل الشدياق إلي قضايا الزواج فيتحدث عن الشروط التي يجب توافرها في الزوجة، فيبدأ بالخصال الأخلاقية والنفسية، ويري أن من يُفاضل بين النساء بمعيار النُدرة، والفتنة، وملاحة الوجه سوف يشقي بهذا المعيار الذي سرعان ما تبدده السنون، أو تملّه العين من طول المعاشرة، أو تُشقيه الغيرة من فرط حب الاستئثار به. أما حب المرأة لأدبها، ورجاحة عقلها، وحسن تربيتها هو الذي يُحقق السعادة للزوجين؛ وذلك لأن المرأة بهذا المعيار لن تصبح متاعاً، بل شريك وعون لزوجها داخل البيت وخارجه فتحتل بذكائها مكان الصديق والرفيق زيادةً علي العشق الذي تولّده العشرة الطيبة. أما عن سن الزواج فيري أنه من الأفضل الا يكون الفرق كبيراً بين الزوجين حتى لا يعبث الدهر بخِلقة أحدهما دون الآخر، فتشعر المرأة صغيرة السن بأنها تُرافق من هو في سن أبيها، أو جدها وهي في مقتبل

العمر وذروة أنوثتها. ولا يشعر هو بدوره بأنه يُجالس عجوز شمطاء، او طفلة لعوب؛ فيضيق بها، ويرغب عنها[٧١].

ويعيب الشدياق علي الأزواج في الشرق استعلائهم علي زوجاتهم، متخذين من لفظة" القوامة" دلالات خاطئة لتبرير بعض عادات الجاهلية العالقة بعواندهم، مثل الاستبداد، والتحكم، والقهر متناسين بذلك وصايا النبي ﷺ بهن ( أوصيكم بالنساء خيراً )، ويقول الشدياق في ذلك: ( إن تمدن هذا العصر يقضي علينا بأن نخلع عنا تلك الخشونة التي درنت علي طباعنا وأخلاقنا، وان نبتدئ بالعادات الحسنة من أهلنا وذوينا، فقد نُدِبنا بالرفق بالقوارير، وليس لصادعهن من عذير. ثم إن العادة والتمدن كثيراً ما يتجاولان في ميدان الزمن فيغلب أحدهما علي الأخر. فما غلبت فيه العادة عندنا علي التمدن هو عدم مماشاة الرجل لزوجته في الطرق، أو ركوبه معها في كروسة واحدة ... فإن قلت أن مماشاة الرجل لزوجته ليس من التمدن في شيء قلت: قد اسلفت ان التمدن له معان كثيرة، ومن جملتها: حسن المعاشرة، والألفة. ومعلوم ان عيشة الرجل مع زوجته علي حالة المجانبة والمباعدة، والنظر إليها بعين الاحتقار والاستصغار من صفات الهمج )[٧٢].

ويقارن صاحب الجوانب بين مساوئ الزواج في الغرب والشرق، فيعيب علي النساء الغربيات عادة مصادقة الرجال قبل الزواج "Boy Friend" تلك التي تُبيح للمرأة معاشرة الرجل معاشرة جنسية لمدة تتجاوز الثلاث سنوات لتتمكن من الحكم علي طباعه ومزاجه، ثم تُقرر بعد ذلك الارتباط به، أو العدول عنه بآخر. ويعيب في الوقت نفسه علي المجتمعات الشرقية منعها الاختلاط بين الجنسين في فترة الخطبة بحجة الخوف من الزلل. وبيّن أن هذا الخوف لا مبرر له إذا ما أُحسن تربية البنت وتعليمها وتثقيفها، فالاختلاط المحمود يتيح للخطيبين التعرف علي خصال كل منهما، ويساعد علي حسن الاختيار، ويساهم في إنبات روح الألفة بينهما بعد الزواج[٧٣].

كما يتهكم علي قاعدة المنفعة الشخصية التى يضعها دعاة المدنية في الغرب شرطاً للزواج، ولا سيما بين الأثرياء الذين ينظرون إلي الفقراء من الجنسين نظرة دونية تمنع اختلاط الطبقات مخافة اختلاط الأنساب التي تستمد النبل والشرف من الثروة لا من الأعراق، ولا تمنع في الوقت نفسه من وجود علاقات غير شرعية بين الأغنياء والفقراء. وكأن الزواج عندهم مجرد صفقةً تجارية لا دخل فيها للعواطف والتراحم. الأمر الذي ينعكس بدوره علي المجتمع بأسره، فالأسرة في الغرب لبنة من لبنات ثقافة الطبقية في المقام الأول. ويعيب علي الأثرياء في الشرق انتحال هذه العادات التي نهى عنها الدين[٧٤].

ويتناول الشدياق الآفات التي تُصيب الحياة الزوجية ويردها جميعاً لغيبة المودة والرحمة، وحسن السكنة والعشرة التي حث عليها الشرع، وبيّن أن الباءة لا تعني القدرة المادية والقوة البدنية، بل تعني الأهلية التي لا تصح إلا بالحب بين الزوجين. فإذا إنعدما ظهرت الأدران الخبيثة التي تدفع كليهما للخيانة، وشقاء الأبناء. ويمضي مع ابن حزم الأندلسي ٩٩٤-١٠٦٤م، والروائي الفرنسي ستندال١٧٨٣-١٨٤٢م إلي أن الشك والغيرة إذا زادا عن حدهما استحالا إلي شقاء[٧٥].

ويُعرب الشدياق عن قناعته بحكمة التشريع الإسلامي في عدم تحريم الطلاق، وجعله أبغض الحلال. ويري أن تحريم الكنيسة له قد أثبت عجزه عن متطلبات الواقع، فبعض المشكلات الزوجية المحتدمة لا تُحل إلا بالطلاق، وإلا انقلبت الحياة بين الزوجين إلي جحيم. أو تدفع إحداهما إلي قتل الأخر، أو خيانته في ماله وشرفه؛ لذا رغب الأوربيون عن تعاليم الكنيسة وفضّلوا الزواج المدني. ونزع إلي أن تعدد الزوجات [٧٦] في الإسلام يجب تقييمه في ضوء علمي النفس والاجتماع، وذلك بعد الوقوف علي الحكمة الشرعية من هذا التعدد، والشروط المصاحبة له. وأنتهي إلي أن الشريعة قد

راعت الأضرار النفسية والاجتماعية المترتبة علي التعدد؛ لذا جعلت العدل بين الضرائر شرطاً مُلزماً، وجعلت الباءة شرطاً أعم للزواج، وأعطت للمراة حق المطالبة بالطلاق عند الضرر من الضرائر. وبيّن أن المجتمعات التي تُسرف في عشق النساء، والتسري بهن سوف تئول للوهن والضعف بسبب تبديد الثروات في الشهوات، والعجز عن إعالة العيال، وعدم القدرة علي العدل بين الضرائر(٧٧).

ولا غرو في أن كتابات الشدياق في الإصلاح الاجتماعي لها ما يُميزها عن كتابات رفاعة الطهطاوي(٧٨)، وعلي مبارك(٧٩)، وسيما في قضايا المراة. فقد تناول الطهطاوي قضايا الزواج والطلاق، وتعدد الزوجات، والتسري من زاوية شرعية أراد الفصل فيها بين العادات السيئة التي حاقت بالمجتمع، وبين الثوابت العقدية التي لا تتعارض مع الحكمة العقلية في الطرح أو المعالجة، أي أنه عوّل علي النص القرآني، والحديث الشريف، وأقوال الصحابة، والمأثور من كلام العرب لإصلاح ما فسد من جرّاء الفهم الخاطئ لما أحلّه الله. أما الشدياق فقد جمع بين البعد الديني، والنفسي، والأخلاقي، والتربوي، والاجتماعي في تحليلاته لهاتيك الموضوعات، وكان أكثر جراة من غيره في حديثه عن الاختلاط بين الجنسين، وحقوق المراة الجنسية، واحتفالية فض البكارة، والثقافة الجنسية. ويعني ذلك أن الطهطاوي لم يتخط نطاق الخطاب الوعظي التلقيني. في حين جاء خطاب الشدياق اقرب إلي الخطاب الفلسفي الذي يعمد إلي التحليل، والحوار، والمناقشة للوقوف علي العِلل والمقدمات، ثم استنباط النتائج بعد الانتقال من الأحكام الجزئية إلي الأحكام الكلية، والمقابلة بين الظاهرة في الشرق والغرب.

أما علي مبارك فقد انتهج الأسلوب القصصي الحواري في مناقشته لقضايا الإصلاح الاجتماعي، بيد أنه التزم إلي حد كبير برؤية المحافظين التي تُغلّب التوفيق عن الفصل والاستبعاد في الأمور التي يتقابل فيها القديم

مع الجديد. ولم يمنع هذا المنحي من النقد المستتر وراء أقاصيص" علَم الدين"، وسيما في مقابلاته بين الثقافة الغربية والشرقية في قضايا الزواج، والتسري، والاختلاط بين الجنسين(٨٠)، وطبيعة العلاقة بين الزوجين، والطلاق والأضرار المترتبة عليه، ومقصد الشرع من تحليله. ولم يعوقه عن التصريح بأن المعيار الذي يجب أن نحتكم إليه في أمور الاجتماع هو نتاج التطبيق، والأثر المترتب علي السلوك. وهو في ذلك أقرب إلي الشدياق من الشيخ رفاعة.

ويتراءى لي أن علّة هذا التميز تُرد إلي أمرين: -

**أولهما:** كثرة قراءات الشدياق في كتابات فلاسفة الاجتماع المحدثين من أمثال: فرنسيس بيكون(٨١)، سان سيمون(٨٢) ١٧٦٠- ١٨٢٥م، أوجست كونت(٨٣) ١٧٩٨- ١٨٥٧م، هربرت سبنسر(٨٤) ١٨٢٠- ١٩٠٣م . ويبدو أثر ذلك في كتاباته المتأخرة، وسيما مقالات "الجوائب" التي انتحي فيها منحي فلاسفة الاجتماع في تحليل الظواهر الاجتماعية، وطرق التحكم فيها. وكذا الأثر المُتبادل بين الدين، والأخلاق، والتربية في الأعراف الاجتماعية، والتعويل علي العلوم الوضعية في الكشف عن الأسباب المباشرة لانحراف السلوك، والاستعانة برجال السياسة في ميادين الإصلاح، وذلك لتفعيل الخطط والنظريات. ذلك فضلاً عن محاربته لسُلطة الكنيسة والنبلاء، حيث الطبقية التي تزايدت في ظل مدنية أوربا الصناعية. وكذا في إعلانه من شأن العلماء، والمجدين، والمصلحين الذين يُرد إليهم وحدهم مهمة تثقيف الراي العام، وإعادة بناء العقل الجمعي. وربطه بين التجانس الاجتماعي وبواعث تطوره، وعوامل تقدمه. وقناعته بأن الإنسان في استطاعته الانتقال من طور إلي طور ما دام يسعي إلي الأصلح، ويجتهد في تطبيقه علي أرض الواقع. وتأكيده علي أن جهل العقل الجمعي، وعزلته عن حركة الحياة، وعدم وعيه بحقوقه وواجباته سوف يحبط أي محاولة للتجديد، أو

الإصلاح، أو التحديث، ومن ثم يصبح علة مباشرة لتقهقر المجتمع. أضف إلي ذلك تمكنه من المعارف الشرعية المقارنة. وقد كشفت استشهاداته بالنصوص التوراتية والإنجيلية، واستناده علي القرآن وصحيح السنّة عن إحاطته بهذا الميدان. وتؤكد كذلك صدق قناعته بالمنحي الإسلامي في معالجة العديد من القضايا الأخلاقية، والتربوية، والاجتماعية .

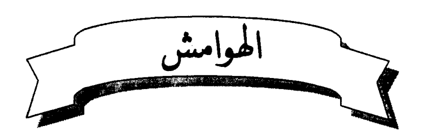
**أما ثاني الأسباب** التي كانت وراء تفوقه علي أقرانه هو: وعيه بالدور الذي يؤديه، أعني حمل صفائح المقاومة في ضوء فهمه وتحليله للذات والآخر معاً، وهذا ما برحنا نجتهد في إثباته خلال صفحات الكتاب.

* * *

ولا ريب في أن آراء الشدياق قد جاءت في جملتها معبرة عن نسقها الجدلي الثلاثي الأبعاد الذي انتقل فيه من التراث إلي التجديد، ثم جمع بينهما في خطته الإصلاحية، تلك التي لم نُفلح في تطبيقها الآن علي الرغم من نجاحها علي يد محمد عبده، وتلاميذه في النصف الأول من القرن العشرين. فإذا نظرنا إلي قدر الإصلاحات الأخلاقية، والتربوية، والتعليمية، والاجتماعية سوف نجدها كانت تسير بخطوات ثابتة إلي الأمام، وذلك في الفترة الممتدة من ١٨٣٠- ١٩٣٠م. ولم يعرقل خطاها سوي وجود الاستعمار الإنجليزي عام ١٨٨٢م، وجموح وجنوح وفساد بعض الولاة، والصراعات الحزبية التي استحالت إلي خلافات شخصية، وعزفت عن مواصلة رسالة الإصلاح. أضف إلي ذلك ظهور محافل التغريب التي تجاهلت الأسس الجدلية التي تسير عليها منظومة الإصلاح " ثوابت الذات، إيجابيات الآخر، تجديد، تحديث، إصلاح ". فتوهَّم بعضهم بأن تبني النظم العلمانية، أو تطبيق الشيوعية، أو الترويج للدارونية، أو انتحال السانسيمونية، واعتناق الماسونية، والكتابة بالحروف اللاتينية، والتنكُر للثقافة العربية، وجحد الأصول العقدية، والانتقال من طور القومية إلي الكوكبة والعالمية، هو

المنهج الذي يجب الأخذ به للحاق بالمدنية الغربية. وقد ترتب علي السبب الأخير تشتت الرأي العام القائد، وفقدان العقل الجمعي تماسكه. الأمر الذي فتح الباب علي مصراعيه للقرارات الراديكالية العشوائية التي لا تستقيم معها خطة التقويم أو التثقيف. فما زلنا نعاني من عدم وجود ذلك التناغم بين الرؤى الإصلاحية الجزئية: فخطة التعليم يلفظها الواقع الاجتماعي، والعديد من الأعراف والتقاليد لا تجد صدي في سلوكنا الأخلاقي، والمناهج التربوية لا تتفق مع نظمنا السياسية، وما يقال في المساجد والكنائس يتنافي مع الدور الحقيقي للأصول العقدية، وما يُلقَّن في المدارس لا يُنتَفع به خارجه" خطط متعارضة، ورؤى ذاتية ناقصة، ومنابر منفصلة متباعدة متطاحنة ". وقد ترتب علي ذلك كله سقوط صفائح المقاومة، وظهور بدلاً منها صحائف تنضح ركاكة أساليبها بضحالة مضامينها، وكلاهما يُنبئ عن تهافت أصحابها.

والجدير بالإشارة في هذا المقام أن الشدياق قد نبه وحذّر من الفصل بين التراث والتجديد في وضع الخطط الإصلاحية. كما أكد أن نقد التراث وإحيائه، وتجديده، وتحديث المتغير منه، والتواصل مع الآخر، وانتحال النافع من مناهجه هو الذي يُمكّننا من الإصلاح، وتوعية الرأي العام، ثم تتويج ذلك كله بالحرية التي لن يقودنا إليها سوي وعينا بذواتنا ومشخصاتنا، وموقفنا من الأغيار. وهذا ما ستُفصِح عنه الصفحات التالية.



# الهوامش

١) أبو حامد الغزالي: أيها الولد المحب، رسالة من أبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله أحمد أبو زينة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٥، ص٣٧
٢) يحيي هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مكتبة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٨، ص٧١، ٧٢
٣) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٨١
٤) نفس المرجع: ص١١٧، ١١٨
٥) نفس المرجع: ص٤١
٦) نفس المرجع: ص١٠٣
٧) نفس المرجع: ص ٢٢٩
٨) نفس المرجع: ص ٢٣٧
٩) نفس المرجع: ص ٢١٨
١٠) نفس المرجع: ص ٩٩، ١٠٠
١١) احمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٤١
١٢) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٠٠، ١٠١
١٣) فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣، ص٥١: ٥٦
١٤) محمد احمد بيومي: علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،٢٠٠١، ص٢١٣: ٢٤٣
١٥) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٢٠٦، ٢٠٧
١٦) نفس المرجع: ص١٠٤
١٧) نفس المرجع: ص١٠٤، ١٠٥
١٨) احمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٥٩، ١٦٠
١٩) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص ٢٣٨
٢٠) نفس المرجع: ص١٩٢

٢١) احمد خواجة: الآداب التعاملية في فكر الإمام الغزالي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦، ص١٢٨: ١٥٦

٢٢) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص ٢٠٨

٢٣) أحمد فارس الشدياق: فلسفة التربية والأدب، ص ٢١، ٦٦

٢٤) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٢١٠

٢٥) أحمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٢١، ٢٢

٢٦) نفس المرجع: ج٢، ص ٣٢٠، ٣٢١

٢٧) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٦٨

٢٨) نفس المرجع: ص ٢١٤، ٢١٥

٢٩) أحمد محمود الجزار: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦، ص٥٦: ١١٠

٣٠) رفاعة الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، الأعمال الكاملة، ج١، ص٥٣١: ٥٣٣

٣١) رفاعة الطهطاوى: المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، ج٢، ص٢٩٩، ٣٠٠، ٣٨١، ٣٨٢

٣٢) فكري شحاتة أحمد ومصطفي عبد القادر وآخرون: مقدمة في فلسفات التربية، د.ن، القاهرة، ١٩٨٧، ص٤٥ :٧٤، ٧٥: ١٠٢

٣٣) ألبير بابيه: دفاع عن العلم، ترجمة عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية عيسي الباب الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٤٦، ص٢٧: ٣١

٣٤) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٩٦

٣٥) نفس المرجع: ص٢٥٤

٣٦) أحمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص ١٠٦

٣٧) نفس المرجع: ج١، ص٧٣، ٧٤

٣٨) نفس المراجع: ص١٧

٣٩) نفس المرجع: ص٣١٢: ٣١٥

٤٠) نفس المرجع: ص٦٦، ٦٧

٤١) نفس المرجع: ص١٢٣، ١٢٤

٤٢) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، ص ٢٣

٤٣) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص ١٠٣
٤٤) نفس المرجع: ص١٤٩
٤٥) نفس المرجع: ص ١٠٦
٤٦) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٣١٩: ٣٨١، ٣٩٣: ٣٩٦
٤٧) جان داية: المعلم بطرس البستاني، ص ٦٣: ٨٠
٤٨) علي مبارك: علم الدين، الأعمال الكاملة، ج١، ص٣٤٥: ٣٦٨
٤٩) احمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص ٥٦
٥٠) نفس المرجع: ص ١٥٥.
٥١) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص ١٢٢، ١٢٣، ١٢٩.
٥٢) عوض توفيق وحسن صبري : وزراء التعليم في مصر، وأبرز إنجازاتهم ١٨٣٧- ١٩٧٩م، المركز القومي للبحوث التربوية، جهاز التوثيق والمعلومات التربوية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ١٣، ١٤، ٣١ :٣٣، ٤٠: ٤٢.
٥٣) احمد فارس الشدياق: فلسفة التربية والأدب، ص ٤٢.
٥٤) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٢٢٦.
٥٥) نفس المرجع: ص٤٠، ١٥١.
٥٦) نفس المرجع: ص ٣٩
٥٧) نفس المرجع: ص ٧٠: ٧٤
٥٨) نفس المرجع: ص ١٠٧
٥٩) نفس المرجع: ص ١٣١، ١٣٦، ١٣٧
٦٠) نفس المرجع: ص١٣٦
٦١) نفس المرجع: ، ١٤٦، ١٤٧
٦٢) نفس المرجع: ص ١٠٢
٦٣) احمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ٢٢٤
٦٤) نفس المرجع: ص ٢٢٥
٦٥) نفس المرجع: ص٢٢٣، ٢٢٤
٦٦) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص ١٢٦: ١٣٠
٦٧) احمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص٥٦

٦٨) نفس المرجع: ص ٥١، ٦٦ ،١٦٤: ١٦٦

٦٩) احمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص ٣٥، ٣٦.

٧٠) احمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٣٨.

٧١) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٢٢٠، ٢٢١.

٧٢) نفس المرجع: ص١١٨

٧٣) احمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص٣٤، ٣٥

٧٤) احمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص٢٢٦، ٢٢٧

٧٥) صلاح الدين بسيوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥، ص٢٧٨

٧٦) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٨٩، ١٢٧: ١٣١.

٧٧) احمد فارس الشدياق: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٣٨، ١٦٨.

٧٨) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٨٥: ٥٦٢

٧٩) علي مبارك: علم الدين، الأعمال الكاملة، م٢، ص ٢٤٢: ٢٤٦

٨٠) علي مبارك: علم الدين، الأعمال الكاملة، م١، ص ٣٣٧: ٣٣٩ ، ٤٦١ : ٤٧١

٨١) ليفي بريل: فلسفة أوجست كونت، ترجمة محمود قاسم، والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٠٧: ٢٤٤

٨٢) طلعت عيسي: سان سيمون، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ع١٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٩١: ١٠١

٨٣) مصطفي الخشاب: أوجست كونت، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٠، ص٩٥: ١٠٩

٨٤) هاينز موس: الفكر الاجتماعي نظرة تاريخية عالمية، ترجمة السيد الحسيني، وجهينة سلطان العيسي، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، ع٣٦، مطابع سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٠، ص٢٥: ٤١.

# الفصل الرابع

## قضايا الوعي والحرية



لقد ميز الشدياق بين العديد من الاصطلاحات في حديثه عن قضايا الوعي والحرية، ففرق بين الوعي الحقيقي والوعي الزائف ورد الأخير لجهل الجمهور، وفساد السلطة، وضعف ولاء قادة الفكر، وانتشار تجار الكلمة الذين يروجون وينتمون لأفكار من يدفع الثمن. وعلي النقيض من ذلك يؤكد أن الوعي الحقيقي هو الذي يعبر عن صالح العقل الجمعي، ويهدف إلي إعادة بناء ثقافة أمته دون أدني إنقاص بمشخصات الذات التي تحول بينها وبين الفناء في الآخر. وذهب إلي أن السبيل لتوعية الرأي العام هو الالتقاء المباشر بالجمهور عن طريق الخطابة في الجوامع والكنائس والمنتديات الثقافية، وكذا من خلال صحافة الرأي، والأدب التوجيهي، والمسرح. ونزع إلي أن الاستبداد، والأمية، والرجعية، والفقر، وغيبة حرية الرأي من أعظم العراقيل التي تحول بين قادة الفكر، وبين رسالتهم التوجيهية التنويرية.

وربط بين الوعي والحرية، وذلك خلال تمييزه بين الحرية المسئولة، والبهومية، والإباحية، والفوضوية. وأوضح أن حرية الفكر، والرأي، والاعتقاد، ومناهضة الاستبداد، والمطالبة بالعدالة الاجتماعية والسياسية، والدعوة لتحرير المرأة من قيود العادات الفاسدة، لا يعني أبداً الاجتراء على هدم الثوابت الثقافية التي تحمل بين طياتها جوهر الهوية، وأسس بنية المجتمع. وأوضح أن من يجنح عن ذلك لا يعد من المجددين أو المصلحين، بل من المتلاعبين بالعقول، والخائنين لأوطانهم، والجاحدين لهويتهم وأصولهم.

ويتضح من ذلك مدي قدرة الشدياق على الربط بين موقفه من قضية التراث، والتجديد، والإصلاح، والوعي، والحرية. الأمر الذي يؤكد ما اجتهدنا في إثباته خلال قراءتنا لخطاب الشدياق، ألا وهو:- اتساق آرائه في نسق توجيهي شاغر من الاضطراب، والتناقد، والنكوص .

فحديثه عن قادة الفكر المنوطين بتوعية الراي العام، ووظيفة المثقف ما هو إلا امتداداً لكتاباته عن سمات المجدد والمصلح. وتُعد دعوته للحرية السياسية، والفصل بين السُلطات، وضرورة احترام الدستور تتويجاً لحملته على السلطة الدينية، وسلطة الجهل والخرافة، وسلطة العادات والتقاليد، وسلطة الآخر التي تعمل على استلاب الذات. كما أن ترغيبه في التواصل مع الأغيار، وتقييم الذات في ضوء معرفتنا بالآخر لا تنفي حرصه على مشخصات الهوية العربية، ورفضه للكوكبة، والتضحية بالقومية من اجل فكرة العالمية الإنسانية. ولم يمنعه انضوائه تحت راية الليبراليين من رفض الطبقية الجائرة، وسطوة أصحاب رؤوس الأموال، وتلاعب أصحاب الثروات بمقدرات الشعوب، ومطامع الدول الصناعية في البلاد الشرقية.

ولا تتناقض كتاباته عن حقوق المرأة في التعليم، والعمل، والمشاركة الإيجابية في المجتمع مع رفضه تقليد المراة الشرقية لسلوك المراة الغربية. ولا تتعارض في الوقت نفسه مع دعوته لمشاركة المراة في الأمور السياسية، اقتضاءً ببعض البلدان الأوربية، وسوف تُفصح السطور التالية عن ذلك التناغم.

* * *

## من الوعي إلي الحرية

يري الشدياق أن أصحاب الراي في الأمم المتقدمة يقدمون الصالح العام على مصالحهم الشخصية، ورغبتهم في الشهرة، والتقرب للسلطة. وأن حرية البوح والنقد في الصحافة والخطابة - التي يدعو إليها - يجب أن تُكفَل

للمجددين والمصلحين فقط، ويبقي حق التساجل والاعتراض متاحاً للجانحين، والثائرين، والمتمردين شريطة ألا يعمد هؤلاء إلي إفساد الرأي العام، وتضليل الجمهور بالأكاذيب، ونقد الثوابت العقدية والقومية. وذهب إلي أن هذا السلوك المنضبط يجب أن ينبُع من وعي الكُتّاب بمسئولية القلم، وشرف الرسالة التنويرية التي يقومون بها قبل سن القوانين التي تعمد إلي حماية الحريات من عبث العابثين. ويشبه الشدياق وعي الأمة بكوكبة العازفين المهرة الذين يتنافسون في إخراج النغمات من آلاتهم وفق احساساتهم بالمعزوفة التي ضُبطَت ألحانها ودُونَت في النوتة الموسيقية التي ينبغي عليهم احترامها، وعدم الخروج عن إيقاعاتها حتى لا تستحيل المعزوفة إلي أصوات شاذة صاخبة تنفر منها الآذان. ونزع إلي أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الكُتّاب الأوربيين يكتبون وفق أهوائهم، بل على العكس من ذلك تماماً، فجلهم حريص كل الحرص على مصلحة بلاده، وتقدم مجتمعه. أما الجانح منهم فسرعان ما يسقط، أو يُستبعَد لتهديده أمن البلاد.

ويأسف صاحب الجوائب على غيبة وعي العقل الجمعي في الثقافة العربية الإسلامية الذي يعمل عمل قائد الأوركسترا الذي يُوَزّع الأدوار على العازفين، ويحافظ على تناغم الأصوات. ويؤكد أن وجود ذلك القائد مرهون بإصلاح الحياة الأخلاقية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية. فإذا كانت القاعدة فاسدة فلا جدوى من تقويم القمة لأن سقوطها أمراً محتوماً [1]، ويقول: ( أعني الوعّاظ، والخطباء، والمؤلفين، وكُتّاب صحف الأنباء فهؤلاء مكلفون من قِبل الباري تعالي الذي فاض عليهم فضله، وتوالي بما آتاهم من الحكمة، وفصل الخطاب، وأهلهم للاطلاع على الحقائق من دون حجاب بان يُبلغوا الناس أجمعين كلام الحق المبين، فإن سمعوه فقد نالوا قصواه، وإن تولوا عنه فأجرهم على الله. ويبقي ما قالوه وما كتبوه شاهداً لهم فواهاً على أنهم أدوا الأمانة حق مؤداها ... كان ينبغي لهم أن يكونوا

جميعاً كالعازفين بآلات الطرب، فإنهم يتواطئون مع اختلاف آلاتهم على ضرب واحد، ونغمة واحدة، وبذلك تمام الأرب. فإذا رأي رئيسهم من أحدهم خروجاً نبهه إلي المتابعة، وأرشده إلي المواضعة، وإلا حكم عليه بالجهل، أو العصيان، وأخرجه من ذمرة ذوي الألحان. ولكن من عساه يكون رئيس هؤلاء الكُتّاب الذين يهدون الناس إلي الصواب، أو زعيم أصحاب الخطب الذين يأمرون باتباع ما وجب، وينهون عن مجاوزة حد الأدب. وكيف السبيل إلي إبلاغ الحق وإرضاء الخلق، أم يجب السكوت في مثل هذه الحال والإغضاء عن فشو الضلال. وهل يظن من فعل هذا وانفرد عن الناس في قمة جبل أنه يُسلم من العذال، ولا يقيض له من عين الجماد ما يكون له ضداً من شر الأضداد)[٢].

ويتفق الشدياق مع الليبراليين في أهمية الدور الذي تقوم به صحافة الخبر، وصحافة الرأي، والصحافة العلمية المتخصصة في تربية الرأي العام، وضبطه وتوجيهه، وتنمية الشعور بالمسئولية فيه. غير أنه لا يُخدَع بالشعارات التي طالما ترددت عن حرية الصحافة في الغرب[٣] (*).

---

(*) وقد كشفت الدراسات المعاصرة عن القدر المتاح من الحرية في الصحافة الإنجليزية، والفرنسية، والأمريكية خلال القرن التاسع عشر، وأكدت أنها حرية زائفة، فالأخبار والآراء التي تحملها الصحف لا تعبر معظمها إلا عن رؤية كاتبيها من أصحاب الثروات أو النفوذ، ومن ثم يمكن وصفها بأنها صحافة مسيسة، وأن قلة وعي الجمهور هي التي مكنت القائمين على هذه الصحف من تضليلهم بنشر الأكاذيب، وسيما في ميدان السياسة. وأن أوربا عرفت الرقابة على الصحف منذ القرن السادس عشر الميلادي، وبلغت معاقبة المجترئين على الثوابت العقدية وسيادة الدولة إلي الحكم بالإعدام. وأن نابليون بونابرت كان حريصاً على مصلحة فرنسا إلي درجة منعه نشر الأخبار التي تشوه سمعة بلاده من جراء الحملة على مصر والشام، وعمد أيضاً إلي تزييف العديد من الحقائق حتى لا يسيء للرأي العام الفرنسي، ويعني ذلك أن دعاة حرية الصحافة هم أول من فرضوا عليها القيود، وأن علماء الحملة الفرنسية هم الذين وضعوا اللبنات الأولي لجهاز الرقابة على الصحف في مصر، وذلك في عهد محمد علي. وأن الصحافة في إنجلترا لم تتوان في فرض القيود الصارمة على الصحف المصرية منذ أن وطئت جيوشها أرض مصر عام ١٨٨٢م، وذلك للحفاظ على مصالحها رغم شجبها لقانون المطبوعات الذي =

وعندي أن الشدياق لم يعترض على دعوة جون ستيوارت مل[٤] ١٨٠٦-١٨٧٣م للحرية "الفكر، البوح، الدين، السياسة"، بل إن نقده لها كان يستند إلي الواقع الغربي الذي لم تُطبَق فيه، ومن ثم كان الترويج لها، أو الدعوة إليها في المجتمعات الشرقية درب من دروب الشطط؛ وذلك لغيبة القدر الكافي من الوعي الفردي والجمعي لتحقُقها والعمل بها، وهشاشة الطبقة البرجوازية- حتى العقد الثامن من القرن التاسع عشر- المنوطة بعملية التثقيف والتنوير، ذلك فضلاً عن صورية الدساتير الضامنة للحريات في سائر أنحاء الدولة العثمانية. الأمر الذي يبرر وصف الشدياق فارياقه عندما أراد الكتابة عن الحرية الفردية بأنه من المستحلمين[٥]. وكذا في حكاياته الرمزية التي روي فيها أن فارياقه امتطى فرسة، ودخل بها إلي الغابة وكان جاهلاً بمسالكها؛ فشُدَت رأسه، ثم وقع من على ظهرها. وأثناء غيبوبته سُرق السرج، واللجام، ثم الفرسة، وعاد الفارياق لبلدته ماشياً وقد نبت في رأسه قرنين. وروي في حلم آخر أنه شرع في كتابة خطبة ولم يكتب في الورقة سوي حرف واحد فسمع صوت زوجته تناجيه، وكلما عاد إلي الكتابة عادت هي الأخرى فطلبته. ولاحظ الفارياق أن الصفحة قد امتلأت بالعبارات من تلقاء ذاتها، فظن أنها إحدى كرامات النساء، ولما ألقاها على الناس استحسنوا ما فيها، فقرر اصطحاب زوجته معه إلي بلاد الغرب عساه يُفلح

---

=

صدر في مصر عام ١٨٨١م. كما أن المواد٢، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٩ من إعلان حقوق الإنسان ١٧٨٩م مازالت حكراً على الدول الصناعية الكبرى دون غيرها، وكأن الحرية الإنسانية لا تصدق إلا على الغربيين فحسب، أما بلاد الشرق فيكفيهم الحديث عنها والحلم بتحقيقها. وكذا الحريات الأربع التي نادي بها فرانكلين روزفلت عام ١٩٤١م " التعبير، العبادة، الحاجة، الخوف" ما زالت مجرد شعارات. وليس أدل على ذلك من المطامع الاستعمارية التي لم تتوقف حملاتها على الشرق، وسيما العالم العربي منذ الحملات الصليبية. ومن المضحك أن بعض أقلامنا مازالت تؤكد أن خلاصنا سوف يتحقق على أيدي الغربيين.

في ديباجة خطبة للغربيين أيضاً. غير أنه لم يجد هذه المرة سوي حروف متقطعة في ورقة الخطبة فضحك منه الخواجات(٦).

والمراد من القصتين أن رجالات الفكر في الشرق لم يتهيئوا بعد للممارسة السياسية، وبالتالي من الخطر عليهم انتحال النظم الأوربية وهم على هذه الحالة من الجهل وقلة الخبرة، وإلا سيُعرضون ثرواتهم للنهب، وسيسخر منهم الساسة الغربيين.

ولم تخل أحلام الشدياق وحكاياته من بعض مواطن التهكم والسخرية على رجال البوليس، وجواسيس السلطان، والرقباء على المطبوعات في الأستانة. وذكر أن ورود بيتين من الشعر في صحيفة أو كتاب إذا ما اختلطت دلالتهما على الرقيب يعرضان المؤلف إلي السجن أو القتل بعد حرقهما، ونثر رمادهما. وكان يقصد من ذلك كله أن رحلة الانتقال من طور الوعي إلي الحرية لم تبدأ بعد في ظل الحكم العثماني المستبد.

ويُعرب الشدياق عن استيائه من بعض الصحف والجرائد الفرنسية والإنجليزية التي تتهكم على ذات الله، وتهزأ بالقيم الروحية، وتدعوا على غير استحياء إلي الإباحية الجنسية. ويُعد ذلك تطاولاً، وتجديفاً يستوجب العقاب؛ لأن حرية البوح، والفكر، والصحافة ليس من حقها إيذاء الجمهور في معتقدهم، وتشكيكهم في وجود خالقهم، وإفساد الأعراف الاجتماعية. غير أنه يحمد في الوقت نفسه نقد بعض الصحفيين الأوربيين لسياسة الدولة، وتصرفات الحاكم، وتنبيههم على مواطن الخلل في دواوين الحكومة. ويري أن هذه الكتابات هي التي تعي رسالة الصحافة، والمسئولية الكامنة في الحرية(٧)، ومن أقواله عن علاقة الحرية بالتمدن:( إن كثيراً من الناس وخصوصاً الذين خالطوا منا الإفرنج في بلادهم وغيرها يرون أن من مستلزمات التمدن أن يكون للإنسان حرية في كل شيء. إذ لا يكون تمدن حقيقي من دون حرية تامة ... إن الحرية أمر حسن يتمناه جميع الناس، إلا

أنها متي آلت إلي انتهاك الأدب وجب منعها)[٨].

ويأسف صاحب الجوائب على ساسة الشرق الذين لا يملون من الحديث على واجبات المواطن، ولا يتمهلون في الضرب على أيدي معارضين الحكومة. ويتناسون تماماً حقوق الرعية، ومكافأة العلماء والمفكرين الذين يتفانون في خدمة مجتمعهم، وذلك في قوله:( الأصل في السياسة أن تكون الدولة عارفة بأحوال رعيتها، فتعاقب منهم أهل الشرور والمفسدين، وتكافئ أهل الخير المحسنين، فالركن الأول عملت به جميع الدول أولاً لتأديب المسيء من حيث هو مسيء. وثانياً: لتسلم هي من شرهم، وهو الباعث الأقوى، والركن الثاني بقى غير معمول به)[٩].

كما يعيب على الأتراك سياستهم الاستبدادية في الولايات العربية، وتعاليهم على أصحاب البلاد الحقيقيين وذلك باسم الإسلام. ويعتقد أن هذا الكبر ليس له مبرر، فكان من الأولى على الترك أن يتخذون من العُرب أئمة ما دام معيار الفضل هو الانتساب للملّة، فالعرب قد تنزّل في أرضهم الوحي، واصطُفي منهم النبي ﷺ ( إن للترك سطوة على العرب وتجبراً: حتى أن العربي لا يحل له أن ينظر إلي حرم غيره. وإذا اتفق في نوادر الدهر أن تركياً وعربياً تماشيا، أخذ العربي بالسُنة المفروضة، وهي: أن يمشي عن يسار التركي محتشماً، خاشعاً، ناكساً، متحاقراً ... ولم أدر ما سبب تكبر هؤلاء الترك هنا على العرب، مع ان النبي ﷺ كان عربياً، والقرآن أُنزل باللسان العربي. والأئمة والخلفاء الراشدين، والعلماء كانوا كلهم عرباً. غير أني اظن ان اكثر الترك يجهل ذلك )[١٠].

ونزع إلي ان اصول الإسلام، وأسس المدنية تأبى أن يحول الدين أو الجنس بين الرعية، وبين العدالة والمساواة التي يجب على الحكام الأخذ بها في سياستهم؛ وذلك لأن التمييز العنصري يخلق إحساس الأفراد بالغربة في أوطانهم، ويقتل فيهم الشعور بالانتماء إليه، الأمر الذي يجعل منهم أعداء

في الداخل. وأن التعصب العرقي يحول بين الأمم المتباينة الأنساب والأصول، وبين تعاونها[١١]. كما أن مبالغة أهل البلد في إكبار الأجانب، والنظر للخواجات بعين الإجلال- كما هو الحال عند المصريين- فأنه يحط من شأنهم، ويُطمّع الأغراب فيهم. فالكرم إذا زاد عن حده انقلب إلي استملاح المذلة، وإهدار الحقوق[١٢].

وذهب إلي أن التفكير الساذج هو الذي يدفع البعض إلي تصديق حديث الفلاسفة [*] عن الحكومة العالمية، والسلام الدائم، والتعاون المثمر بين الدول؛ وذلك لأن الدول الصناعية المتمدنة ليس من مصلحتها تعميم علومها، ومنح خبرتها لجميع الأمم؛ فتبور تجارتها، وتتعطل مصالحها، وتنفذ مواردها، وتضعُف سطوتها. شأنها في ذلك شأن الحكومات المستبدة التي تكره ارتقاء رعاياها، وتفلسفهم عن وعي، وعلم، ودراية. فإن مثل هذه التصورات لا تحدث إلا في الأحلام التي تجعل من الساسة ملائكة، ومن أعداء المسيح رسل محبة وسلام. ويعني ذلك أنه كان سباقاً لنقد الدعوة للعولمة أو الكوكبة، ويقول: ( يا تري ما الذي أحوج هذا الفيلسوف المتمدن إلي مفارقة وطنه، ومباينة سكنه. فإذا كان مراده حمل الناس كلهم على تعلم

---

(*) يبدو أن الشدياق قد طالع "جمهورية أفلاطون"، وكتابات الرواقيين، والبوذيين عن المدينة العالمية، وذلك لإلمامه باللغة اليونانية والفارسية، واهتمامه بقراءة هذا النمط من المصنفات. غير أنه قد وقف على كتاب "مدينة الله" للقديس أوغسطين، و"يوتوبيا" لتوماس مور، و"مدينة الشمس" لكامبانلا، و"مدينة المسيحيين" لفالنتين أندريا، و"أطلنطس الجديدة" لفرنسيس بيكون، و"ير تيليم" لفرانسوا رابليه، و"الجنس القادم" للورد ليوتن . وذلك لأن مثل هذه التصورات اليوتوبية التي تناولت فكرة الكوكبة أو العولمة كانت مثار أحاديث الأدباء والمثقفين في فرنسا وإنجلترا في النصف الأول من القرن التاسع عشر كرد فعل مباشر لفكرة القومية التي بزغت في الكتابات السياسية. وقد أشار صاحب الجوائب بأنه اطلع علي مشروع السلام الدائم لكانت، ودرجه أيضاً ضمن أحلام الفلاسفة. أما فكرة الوحدة الإنسانية فلم تطرح في الثقافة العربية الحديثة إلا في أخريات القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، وقد تحمس لها فرح أنطون، وإسماعيل مظهر، وسلامة موسي في كتابتهم المبكرة .

الصنائع والفنون حتى يصيروا متمدنين كأهل بلادهم، فإن أهل مملكتين مثلاً إذا تساووا في العلوم، والهمم، والتدبير، والاحتراف استغني أحدهم عن صاحبه. بخلاف ما إذا كان أحدهما فاضلاً والآخر مفضولاً، فإن المفضول لابد وأن يحتاج إلي الفاضل، فلهذا ليس التكافؤ في التمدن بمصلحة عمومية. كما أن ليس من مصلحة الدولة اي دولة كانت أن تكون جميع رعاياها فلاسفة متمدنين بارعين في جميع العلوم والصنائع؛ لأنها حينئذ تخشى سطوتهم وبأسهم، فمن ثم ظهر لي أن بين نية الدول والحاثين على التمدن، وبين أقوالهم مغايرةً وخلافاً)[١٣].

ويفرق الشدياق بين الحكومة الدينية الثيوقراطية، والحكومة الإسلامية[١٤]، ويستند في تفرقته إلي غيبة السلطة الدينية الإلهية في النظام السياسي الإسلامي. في حين تجعل الكنيسة من بطاركتها سلطة لاهوتية[١٥] تنطق بلسان الوحي، الأمر الذي دفع أوربا للفصل بين السلطتين لتتحقق لها الحرية. أما المسلمون ليسوا في حاجة لذلك الفصل؛ لعدم وجود سلطة دينية، فالحاكم في الإسلام - ملك أو سلطان- يحكم بمقتضى الشرع ومصلحة الرعية، أي أنه موظف من قِبل الأمة. وعلي ذلك فالدعوة للوحدة الإسلامية لا تقوم على عصبية دينية، بل وحدة ثقافة وصوالح، وهي أنسب لدول الشرق من تلك التي تُروج لها بعض الفلسفات التي تدعوا للوحدة الإنسانية على النمط الغربي.

وبيّن أن هذه الوحدة لا تتعارض مع دعوة الإسلام للأخوة الإنسانية التي تقوم على العدالة، والمساواة، والحرية. ومن ثم يجب على المسلمين استيعاب ذلك، وإدراك أن مصلحتهم في وحدتهم، وأن خلافاتهم سوف تفتح الباب على مصراعيه أمام الذئاب المتربصة للدول العربية والإسلامية، ويقول: ( إن المسلمين إذا كانوا كلهم على رأي واحد من جهة إعزاز دينهم واحترام حقوقهم بقطع النظر عن جزئيات السياسة ثبتت سطوتهم وخشيتهم

عند جميع معاديهم ... ثم أنه مهما يكن المسلمون قد تفرقوا وتباعدوا في البلاد، وافترقوا في الأطوار والأحوال، فإن الله عز وجل لم يزل مؤيداً لهم وناصراً، وله فيهم أسرار خفية لا تُدركها العقول ... ويعلم الله أني كلما كنت أرى اثنين من المسلمين يتخاصمان اتحصر، واقول في نفسي: أن الله تعالي قد جمعنا على التوحيد في الإيمان، فمالنا لا نجتمع على التوحيد في الأعمال والآراء، ولأي سبب هذه المشاجرة ما بين مؤمنين ينظران إلي هذه الدنيا نظر المحبوس إلي السجن. ولو أن اثنين من المسلمين يتنازعان على شيء زهيد في بلاد فيها كُتّاب من الأعداء لبادرت حالاً أولئك الكُتّاب إلي نشر ذلك الخبر، فبدل أن يقولوا تخاصم رجلان يقولون: قد تخاصمت قبيلتان كبيرتان من قبائل المسلمين، فدمرت إحداهما الأخرى، ثم قام لأخذ الثأر خلفاء القبيلة البائدة، وانتشر الشر ما بين سائر القبائل فلم يبق في البلاد أمن ولا راحة. وأنت أدرى بما يتسبب عن ذلك من الشماتة بالمسلمين)[١٦].

وذهب إلي أن الدعوة لانتحال الدساتير الغربية على علاتها باسم المدنية ما هو إلا جاهل بطبيعة البيئات الثقافية التي وضعت مواد هذه الدساتير. والدليل على ذلك عدم وجود دستور واحد للبلاد الغربية، بل هي مجموعة تنظيمات قابلة للتعديل، والإضافة، والحذف تبعاً لمصالح كل أمة. وعليه ينبغي على المسلمين الإسراع في وضع دستور خاص بهم يتضمن كل المبادئ التي تكفل الحريات والأمن للرعية، والعدالة، والمساواة، وتحقق في الوقت ذاته الأوامر الشرعية، وإلا سوف يأتي يوماً تُفرض عليهم نظم غريبة عنهم، ولا تتلاءم مع طبائعهم وثقافتهم[١٧] ولا سيما بعد تزايد عدد الأجانب في الولايات الإسلامية، ومطالبتهم باستنجار الأراضي وإقامة مشروعات عليها، زاعمين أنها لإصلاح ميزانية الولايات الإسلامية المقيمين بها. وارتأى أن لا سبيل للحد من هذه الظاهرة سوي إيكال الحق في منح الخواجات في إقامة المشروعات من عدمه إلي هيئة تشريعية أو "مجلس شورى" يُمثل

خبراء الأمة وعلمائها، بدلاً من انفراد الحاكم بالقرار وحده[١٨]، وذلك تحت ضغط ترغيبه بالنساء الأجنبيات اللواتي أكتظ بهن حرملك الولاة فأضحي لهن صوت مسموع في أمور السياسة [١٩]، أو عن طريق الرشوة [٢٠]

ويبرهن هذا الطرح الشدياقي العبقري العلاقة بين الوعي والحرية على تمكن صاحب الجوائب، وخبرته الواسعة بأمور السياسة من جهة، وإحاطته بواقع الذات والأخر من جهة ثانية، وامتياز رؤيته عن رؤى جل معاصريه ومعالجتهم لهذه القضايا من جهة ثالثة. فحديث صاحب الفارياق - الصريح منه والمرموز عن الصحافة ودورها في تربية الرأي العام، وحرية البوح، والعقل الجمعي، وضرورة تقديم الوعي على الحرية قبل المطالبة بها، وإلزامه الصحفيين لاحترام الثوابت والمشخصات، ورفضه التدخل الأجنبي في سياسة الدول الإسلامية، وفضحه النوايا الاستعمارية الكامنة وراء الدعوة للكوكبة والوحدة الإنسانية، وترغيبه في التعاون بين الولايات الإسلامية على أساس المنفعة العامة، وحرصه على ضرورة تفعيل مبدأ الشورى في نظام الحكم الإسلامي، ومجه للتعصب في كل صوره- يتميز بمنهجية ينبئ عن عقلية سياسية سابقة لعصرها بكل المقاييس.

وإذا ما قابلنا بين تحليلات الشدياق النقدية للأمور التي تعرض لها بكتابات الطهطاوي[٢١]، وخير الدين التونسي[٢٢]، وأحمد مدحت باشا[٢٣]، وعلي مبارك[٢٤] سوف ندرك أن حديثهم عن الوعي والحرية كان أقرب للوصف والرغبة في تفعيل آراء فلاسفة التنوير الليبراليين في الحياة السياسية في مصر، وتونس، وتركيا. وإثبات أن دعوتهم للحرية لا تتعارض مع الأصول الشرعية، بل هي إحياء لها. فلم يتناول أحدهم معوقات التطبيق، وعلي رأسها: غيبة الوعي الفردي، واستبداد الحكومات، وجهل الجمهور. ولم يقف أحدهم على الخصوصية الثقافية للدساتير الغربية التي تمنع نقلها حرفياً إلي الثقافة الإسلامية دون تقويمها، وتهذيبها، وتطبيعها، وتطويعها

لتتآلف مع المشخصات والثوابت العقدية. بل اكتفوا - كما أشرنا — بعرض المبادئ والأسس العامة دون الخوض في الفرعيات، كما فعل صاحب الجوائب. ويرجع ذلك في رأيي إلي أمرين:-

**أولهما:** ان جميعهم كانوا من رجالات الدولة ولسان حالها، ومن ثم كان من العسير عليهم في ظل استبداد حكوماتهم البوح بما يُعرضهم للمسائلة والعقاب.

**وثانيهما:** هو انتحائهم منحي عملي تطبيقي لتلافي ما يدركون أنه من معوقات الوعي والحرية، مثل: اضطلاعهم بتنوير الرأي العام عن طريق التعليم، والصحافة، وإرشاد الولاة عن طريق النصح.

والجدير بالإشارة في هذا المقام أن معظم المسائل التي تعرض لها الشدياق لم تُطرح على مأدب المفكرين العرب المحدثين إلا في أحاديث جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، وأديب إسحاق ثم في العقد الأول من القرن العشرين عقب ظهور الأحزاب في مصر عام ١٩٠٧م. وسيما في هاتيك المساجلات التي دارت بين حزب الأمة، والحزب الوطني، وحزب الإصلاح.

## الحرية السياسية

لقد انطلق الشدياق في تعريفه للحرية السياسية من ذلك العقد الذي وضع بنوده جان جاك روسو ١٧١٢-١٧٧٨ م؛ ليجعل من كل أفراد المجتمع أحراراً بعد اجتماعهم على مفهوم الحرية وأبعادها، ومتطلباتها، وآفاتها. والتمييز بين حقوق الفرد، ورغبات الشخص "فغاية الجمعية السياسية هي صيانة أعضائها، وفلاحهم"[٢٥] ( إن الحرية إنما تكون حميدة مفيدة ما إذا روعي فيها مصلحة عمومية على أخرى خصوصية لا بالعكس. إلا وتباً لحرية تفضي إلي تسويد اللئيم على الكريم)[٢٦]. وأوضح أن أوربا قد وجدت فلاحها وتمدنها في فصلها بين الدولة والكنيسة؛ وذلك لتعارض مدينة الله مع مدينة

البشر - على حد تعبير روسو-. أما في البلدان الشرقية فلا فلاح للأفراد والمجتمعات بمنأى عن الجانب الروحاني الذي يمثله الدين. ويتضح هذا الترابط في البلدان الإسلامية التي لم تعاني من ذلك الفصام بين أوامر الشرع، ومتطلبات الواقع، ويرد ذلك إلي الاجتهاد الذي يجدد الدين تبعاً لمتغيرات الأزمان "وقد اعترف روسو أيضاً بذلك".

ومن هذا السبيل يؤكد صاحب الجوانب على أن انتحال المسلمين للنهج الغربي في وضع العقود، أو التنظيمات، أو الدساتير؛ لتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتعيين اختصاصات للهيئة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية لا يتعارض مع الأصول الإسلامية، ولا يُنقص في الوقت نفسه من الحرية السياسية التي تُمَكِن المجتمعات من النهوض والتقدم، بل هي الضامن للرعية لاستقامة الحاكم والحكومة ووصفهم عمالاً لدى الأمة، ويقول : ( ولما كانت وظيفة "الجوانب" الذب عن حقوق الأمة المحمدية، وإرشادها إلي ما يزيد في عزها ووجاهتها حرصاً منها على خيرها ومصلحتها. صح لنا بمقتضى الدالة والغيرة أن نتعرض لإبطال آراء الذين يقدحون في هذه التراتيب الحسنة، والتدابير السديدة التي جرى العمل بها في بعض ممالك الإسلام كالتنظيمات الخيرية عند الدولة العلية، وعهد الأمان بالإيالة التونسية اللذين هما شيء واحد في المقصود، وإن اختلفا في الاسم. إذ المقصود بكليهما أن يكون الناس آمنين على دمائهم، وأموالهم، وأعراضهم كما هو الواجب الشرعي المعلوم بالضرورة، وظان تكون سياسة الأمة وتحسين الإدارة لنمو العلوم الشرعية والسياسية، والاستعداد للمدافعة عن الدين والوطن، وغير ذلك مما هو موكول إلي أمانة الأمراء وذوي السلطة مضبوطة ومحكمة بقوانين يسوغ بها مشاركة ذوي العقول الراجحة، والآراء الصائبة. وهذان الأصلان وهما: الأمن على الدماء، والأعراض، والأموال، ومشاركة أهل الرأي في الأمور السياسية معلوما الطلب شرعاً. قال عز من

قائل لنبيه ﷺ المعصوم "وشاورهم في الأمر" ... ثم إن القدح في هذه القوانين إن كان وارداً من أهل السلطة، فإنما هو لمصلحتهم الذاتية ... فباعتبار هذا لا يسوغ بوجه من الوجوه القدح في تلك القوانين لمجرد دخل بعض الجزئيات السائغ تبديلها وإبطالها بالقوانين نفسها. وغاية ما يُقال فيها- أي في هذه القوانين- أنها تأليف مرتب سُمى بقانون. وقد قيل: جور مرتب خير من عدل مهمل، فكيف بالعدل إذا كان مرتباً. ولو تبصر هؤلاء الناس لعلموا أن الممنوع شرعاً إنما هو استقلال أمراء هذا الوقت مع كشف تجارب أحوالهم أنهم يتصرفون في مصالح الأمة السياسية الشرعية استقلالاً من غير تقييد بمشورة ولا قانون، بل مجرد رأيهم، وإيثارهم، وغوائل شهواتهم، واختيارهم. أو حاصل الكلام أن القدح في القوانين إن كان من جهة أصولها التي هي الأمن على الدماء، والأموال، والأعراض، ومشاورة ذوي الرأي في أمور السياسة فذلك قدح فيهما هو ثابت بالقواطع الشرعية. ولا تخفي حال من أرتكبه، وإن كان من جهة فروعها فهم غير محظورين عن إبدالها كما هو مصرح في القوانين نفسها )[٢٧].

ويصطحب الشدياق فارياقه إلي ميدان السياسة، فيروي على لسانه أسفه على الممالك والحكومات التي لا تتفقد أحوال رعاياها لتُعين الفقراء، والمعاقين، والأرامل، وغير القادرين على العمل، ولا توفر للمرضى سبل الشفاء والدواء. وحثه على ضرورة توجيه موارد الدولة إلي الخدمات الاجتماعية في المقام الأول، فلا جدوى من القوانين والدساتير، والدواوين مع فقر الرعية، ولا حاجة للمدنية إذا كان ثمنها هو حرمان المواطنين من حق الحياة الكريمة[٢٨].

ويحكي أن بلدان الغرب أرباب الدساتير والقوانين لا تخلو من المعدمين؛ لأن التكافل الاجتماعي متروك للجمعيات الخيرية، وكرم أصحاب الثروات. ويروي أنه وجد بين الفلاحين في إنجلترا من لا يقدر على

شراء كوب حليب، ومن ألقى بأبنائه في الطرقات لعجزه عن إعالتهم. وعلى العكس من ذلك وجد الإقطاعيين أصحاب الأراضي في بذخ من العيش، فأدرك أن ابتضاع الراسمالية الغربية طلباً للحرية السياسية سوف يحمل معه هاتيك النقائص التي عالجها التشريع الإسلامي[٢٩]. وذهب إلي أن نظام الطبقات ليس هو الآفة الوحيدة التي يجب علينا اقتلاعها من أراضينا، بل التحزّب المذهبي، وتجارة الرقيق أيضاً. فكيف يستقيم مطلبنا للحرية دون أن نعود أنفسنا على التسامح، ونطهرها من شهوة امتلاك الرقيق.

ولم تسلم دعوة إبراهام لنكولن ١٨٠٩-١٨٦٥م؛ لتحرير العبيد[*] من قلم الشدياق الساخر، فذكر أن زنجياً أمريكياً قرأ ما كُتب في الصحف عن

---

(*) ظهرت قضية تحرير العبيد في العصر الحديث عقب إفتاء بعض آباء الكنيسة الأمريكية بعدم تحريم تجارة الرقيق، بل واعتبار جلب الزنوج الأفارقة إلي أمريكا واستعبادهم واجباً دينياً لنشر المسيحية بينهم. وأفتت أيضاً بأن أصحاب البشرة السوداء قد كتب عليهم الرب الاسترقاق؛ وذلك لأنهم من نسل حام بن نوح الذي أغضب أباه – كما ورد في التوراة- فلعن نسله، واسترقاقه لنسل يافث بن نوح وهم الجنس الأبيض، ومن ثم راح القساوسة يقنعون الزنوج الذين دخلوا المسيحية بأن طاعتهم لسادتهم طاعة لصوت القدر. وقد ظهرت في العقد الرابع من القرن التاسع عشر بالدنمارك الإرهاصات الأولي للدعوة لتحرير العبيد، وإلغاء تجارة الرقيق، وامتدت هذه الدعوة إلي إنجلترا ثم إلي مصر التي ألغت تجارة الرقيق عام ١٨٦٣م، ثم عام ١٨٦٥م بالسودان، ثم أبرمت معاهدة مع الإنجليز عام ١٨٧٧م لإلغاء هذه التجارة. أما في أمريكا فقد دعا العديد من الكُتاب إلي إلغاء الرقيق، ورد الزنوج إلي موطنهم في أفريقيا، وأنشأت العديد من الجمعيات الأهلية لتحقيق ذلك. ذلك فضلاً عن دعوة الكاتبين الأمريكيين رالف أمرسون ١٨٠٣-١٨٨٢م، وهاريت بيتشر ستو ١٨١٢- ١٨٩٦م التي كانت وراء إعلان إبراهام لنكولن إلغاء تجارة الرقيق عقب حربه للولايات المتمردة عام ١٨٦٥م. بيد أن الجماعات المناهضة لهذا القرار راحت تدعو لتحريم زواج الزنوج من البيض، وحظرت عليهم دخول بعض الأماكن، وعاقبت البيض المتعاطفين مع الزنوج بالجلد. الأمر الذي دفع الحكومة الأمريكية إلي إلغاء هذه الجماعات عام ١٨٧٥م. وقد أدرك الشدياق أن هذه التصريحات التي عاصرها لم توقف من اضطهاد البيض للزنوج، كما أنها لم تحرر العبيد من سيطرة أصحاب الثروات، ومن ثم لا تصلح للتعويل عليها في دعوته لإلغاء الرقيق في الدول الإسلامية. وفطن إلي أن ما جاء في القرآن وصحيح السُنة من ترغيب في إلغاء نظام العبيد، وجعله تحرير الرقاب كفارة لعشرات الآثام هو الطريق الأمثل لدعوته إلغاء عادة شراء الجواري التي لا سند شرعي لها.

تحرير العبيد فأراد أن يتمرد على العمل الذي حدده له سيده في الفلاحة والمناجم قائلاً: انا حر، فركله سيده وطرده من خدمته، واتهمه بالجنون. ولما ذهب إلي الشرطي يحكي له ما حدث، وأخبره عما كُتب في الصحف من أمر حريته، فقال له: اذهب إلي الشيطان. وظل على هذا النحو إلي أن عصر الجوع بأمعائه، وأيقن في هذه اللحظة أن العبودية الحقيقية في العمل المضني من أجل سد الجوع، وأن لا قيمة لحرية الجياع مادام الأثرياء وحدهم يمتلكون المال، وراح يردد: ( يالكِ من حرية جلبت على حزن يعقوب وصبر أيوب )[٣٠].

وانطلق الشدياق إلي نقد عادة شراء الأثرياء في الدول الإسلامية الجواري للخدمة في البيوت، وبيّن أن هذه العادة تنافي دعوة الشرع إلي تحرير الرقاب. ذلك فضلاً عن ما فيها من أضرار أخلاقية، واجتماعية، وتربوية. فوجود الجواري في المنازل يُغري الشباب لارتكاب الفواحش معهن، ويدفع رب البيت إلي التمتع بهن دون زوجه؛ نظراً لبراعتهن في أمور الفراش. كما أن إيكال لهن أمور تربية الأبناء لا يخلو من مخاطر أقلها غرس العادات الذميمة، والسلوك المنحرف في سجايا النشء، ويقول: ( على أنك إذا تأملت في أصل بيع هؤلاء الجواري علمت أنه فاسد لا يسوغه مسوغ سوى العادة. إذ هو مخالف للإنسانية، فضلاً عن كونه مغايراً للدين ... هل يجوز للأب أن يبيع أولاده لأجل هذا النفع، أم يجوز إبقاء هذه العادة الذميمة مراعاة لشهوات الأغنياء القادرين على مشتري الجواري، وهل أحد بذل جهده عند شراء واحدة منهن في تحقيق معرفة حالها ليعلم هل هي حرة أو سبي. كلا وإنما هي نهمة البطارين المترفين على تملُك هذا الجيل ... إن من ولد في دار الإسلام مسلماً لجدير بأن يكون حراً)[٣١].

ويربط الشدياق بين تحرير العبيد والدعوة للدستور والمجالس النيابية، وذهب إلي أن غيبة القوانين في المجتمعات هي التي تجعل من الحاكم سيداً ومن الشعب عبيداً، وأن البلد التي لا يُحترم فيها الدستور من الحاكم

والرعية تكون أسوأ من المجتمعات الهمجية. وبيّن أن انحطاط تونس والجزائر يُرد إلي سطوة الاستبداد فيهما، وأن ابتعاد السودان عن المدنية يرجع في المقام الأول إلي عدم دراية مواطنيها بالنظم الدستورية الكافلة للحريات في المجتمعات الحديثة[٣٢]. وأن عدم الفصل بين السلطات هو الذي جعل الحاكم في البلدان الإسلامية الأمر الناهي في عباد الله، والمانع المانح، والمثيب والمعاقب تبعاً لمزاجه وطبعه[٣٣].

وأوضح أن النبي ﷺ وصحابته كانوا يشاورون الرعية في أمور الدنيا، وسيما ما اتصل منها بأمور السياسة، رغم علمهم وسداد رأيهم، واحترام الخلفاء لمنصب القضاء، واستقلالية أحكامه، وانصياعهم لها. اضف إلي ذلك عدم ضيق الولاة بأصحاب المظالم. غير أن هذه الحال تبدلت مع تبدل الأزمان والأجيال فنشأت الحاجة إلي إقامة العدل، فبات السبيل إليه هو الفصل بين السلطة التنفيذية، والتشريعية، والقضائية اقتفاءً لسُنة الغربيين، وإحياء لأصل من أصول الدين في الوقت نفسه، ويقول: ( إن ولاة المسلمين كانوا لا يلهون عن إجراء العدل حين كان لا حاجب بينهم وبين رعيتهم ولا حجاب. على أنى أقول أن استبداد الوالي بالأمر والنهي في جميع مصالح بلاده وأمور رعيته غير موافق لا طبعاً ولا شرعاً)[٣٤].

ويتضح مما سبق أن الشدياق لم يربط بين الحرية السياسية والاجتماعية انطلاقا من الأفكار الليبرالية أو الاشتراكية فحسب، بل من القاعدة الأساسية التي انتهجها في كل مؤلفاته، ألا وهي: نقد الذات في ضوء معرفته لإيجابيات الآخر وسلبياته. ومن ثم انطلقت دعوته تحمل الطابع الإسلامي في صياغتها، والنقد الموضوعي لكل الأطروحات السياسية المعاصرة له في مضمونه، وهو في ذلك يتفق تمام الاتفاق مع رفاعة الطهطاوي[٣٥]، وخير الدين التونسي[٣٦]، وعلي مبارك[٣٧]. فقد اجتهد كلهم في نشر المعارف السياسية في الثقافة العربية الإسلامية، وتوجيه الجمهور

إلي ضرورة الأخذ بالدساتير الحديثة، وإيضاح أن كل ما جاء فيها من قواعد منظّمة لا يتعارض مع الثوابت العقدية إلا في أمور فرعية يسهل تعديلها وتبديلها.

وعلي الرغم من هذا التطابق بين آراء الشدياق ومعاصريه، نجد تناقضاً في أحكام الكُتّاب على إسهامات صاحب الجوائب في الدفاع عن الحرية السياسية.

ويقول مارون عبود عن محاربة الشدياق للإقطاع، والتعصب الملّي، وتجارة الرقيق: ( الشدياق وإن كان إقطاعي الأب والجد، فهو أول ثائر على الإقطاعية التي أذاقته وأذاقت بيته الأمرّين. فر من لبنان خوفاً على حريته، وقد قال لجلسائه حين عاد إلي لبنان خلسة عام ١٨٣٧: " إن رأس الفقير ليس بأضيق ولا أصغر من رأس الأمير، وإن يكن هذا اكبر عمامة منه، واغلظ قذالاً ... ارفعوا فرق المذاهب من بينكم، فذلك أدعى لكم إلي الحظ والسرور. أعلموا، هداكم الله، أن فرق الآراء في الأديان لا يمنع من الألفة والمخالة". وإذا انتقلنا إلي ساحات الحرية الأخرى رأينا الشدياق جوالاً سباقاً جميع ميادينها، فهو ينتصر حتى للعبيد، ويحمل على الاتجار بالرقيق الحملات الشعواء. ولهذا نرى الشدياق سابقاً معاصريه بمراحل )[٣٨].

وعلي النقيض من ذلك نجد لويس عوض يعترض على مبالغة بعض الكُتّاب في وصفهم للشدياق بأنه أبو الحريات في الثقافة العربية، وزعم أن كتاباته عن الحرية السياسية لا تعدو أن تكون انطباعات شخصية وليدة نظرات جزئية صاغها بأسلوب الأديب الذي يفتقر لروح الفلسفة والفكر السياسي، وأن مجمل كتاباته في السياسة تنحو منحى السلفيين والمحافظين من المثقفين العرب. وادّعى أن حديثه عن العدالة الاجتماعية مجرد تعبير عن عواطف الفنان الحالم بالمساواة بين جميع البشر، وأن مجه

للطبقية يُرد إلي تأثره بالنزعة الاشتراكية المسيحية (*) (٣٩). ثم عاد ليقرر أن الشدياق لم يتأثر بالحركة العمالية في لندن، ولم يتحمس إلي الجمهوريين في فرنسا رغم إقامته هناك في هذه الفترة. وأضاف أن كتاباته عن أمور السياسة كانت تاريخية خالية من أي تعليقات. وذهب في موضع آخر إلي أن كتاباته سطحية لاعتمادها على قصاصات الدوريات الصحفية. ثم

---

(*) توصل بعض الكتابات لمصطلح الاشتراكية المسيحية وترده للفلسفة الرواقية، وأعمال الشاعر الروماني فرجيل ٧١-١٩ق.م، ولحكيم الرواقي سنيكا ٥ ق.م – ٦٥ م، والمؤرخ اليهودي فلافيوس يوسيفوس ٣٧- ١٠٠م، التي تُعد من بواكير الكتابات الأدبية التي نادت بالعدالة، والمساواة، ونصرة الفقراء، والعودة إلي الشيوعية البدائية، وحملت على الأغنياء، وكل مظاهر البذخ في الإمبراطورية الرومانية وسلطة الإقطاعيين. وتجعل بعض الدراسات ما جاء من أقوال المسيح في العهد الجديد، ووصايا القديس بولس عن صلاحية القانون الإلهي الذي يساوي بين كل البشر عن القوانين الوضعية التي أقرت حق استعباد الأغنياء للفقراء. وعليه أضحت دعوة الكنيسة للقانون الطبيعي الإرهاصات الأولي للاشتراكية المسيحية التي تؤمن بأن الله خلق البشر شركاء متساويين في حق الانتفاع بكل ما في الأرض دون تمييز، أو استئصال. ثم تطورت الفكرة على يد القديس إيزيدور الإشبيلي ت ٦٣٦م، وروجر بيكون نحو ١٢١٤- ١٢٩٢م، ودنز سكوت نحو ١٢٦٦- ١٣٠٨م، ووليم أوكم ت ١٣٤٧م الذين اعترضوا جميعاً على الملكية الفردية، وإقطاعيات النبلاء واللوردات. أما في العصر الحديث قد حل مصطلح الحكومة المدنية في الأوساط السياسية الإنجليزية عوضاً عن الاشتراكية المسيحية، وأضحي اسم جون لوك ١٦٣٢- ١٧٠٤م يتردد بين المثقفين بكل الإجلال والاحترام. وظهر العديد من الكُتّاب والأدباء الإنجليز في الربع الأول من القرن التاسع عشر من أمثال: توماس بين ١٧٣٧- ١٨٠٩م، وتوماس هاردى ١٧٥٢- ١٨٣٢م، ووليم طومسون ت ١٨٣٣م، وجون ثلوول ١٧٦٤- ١٨٣٤م الذين روجوا لفلسفة بنتام، وبينوا في مصنفاتهم أن الملكية الجماعية هي: الأصل الطبيعي الذي يعبر عن العدالة المطلقة، وأن العمل هو المبرر الوحيد للملكية والثروة، وأن الملكية الخاصة هي أصل الشرور والصراعات وعليه يجب إلغائها، وأن كل الإصلاحات الاجتماعية والسياسية يجب أن توجه لإعادة القانون الطبيعي والشيوعية الفطرية. وقد ظهر من جديد مصطلح الاشتراكية المسيحية يتردد في العقد الرابع من القرن التاسع عشر، ولا سيما عقب الحركة العمالية الإنجليزية ١٨٣٣- ١٨٣٤م. ويتضح من ذلك العرض الموجز أن كتابات الشدياق كانت أبعد عن هذا المنحي، وأقرب إلي الليبراليين - من جهة-، وأوضح تأثراً بالمنحى الإسلامي الذي يجمع بين الأصول الليبرالية والاشتراكية معاً – من جهة أخرى-. وعلي ذلك يسقط ادعاء لويس عوض، ويُدرَج رأيه ضمن الكتابات الصحفية غير المتأنية.

ينقد كل ما سبق وينظر إلي كتابات الشدياق علي أنها لقاح جيد للثقافة السياسية العربية في القرن التاسع عشر، ولا سيما حديثه عن الحياة البرلمانية، والحرية السياسية، وضرورة إخضاع قرارات الحكومة إلي مراجعة نواب الأمة. وأنه قد أستخدم مصطلح العدالة بالمفهوم السياسي الصحيح، في حين أستخدمه الطهطاوي بالمعنى الاجتماعي. وأن صاحب الجوائب كان أقرب في دعوته للحرية إلي المثقفين البورجوازيين منه إلي الاشتراكيين، وأنه أقر صراحةً الطبقية[٤٠].

ولا تعليق لنا حيال هذا التخبط - الذي أشرنا إلي بعضه في الباب الأول-، سوى التأكيد على أن الاعتماد على المصنفات التي تناولت الخطاب الشدياقي لن تمكننا من قراءته، ولا الوقوف على حقيقة دلالاته ومراميه.

وعندي أن الشدياق كان أجراً معاصريه في طرحه لقضايا الحرية السياسية، فدعوته على صفحات "الجوائب" في الأستانة لتفعيل مواد الدستور، وكفل الحريات للمواطنين؛ لتحقيق العدالة والمساواة للرعية كان مقاومة صريحة لاستبداد السلطان عبد الحميد الثاني الذي عطّل كل إصلاحات أحمد مدحت باشا السياسية، ثم نفاه وأمر بقتله لمطالبته بتطبيق دستور ١٨٧٦م - الذي تحدثنا عنه في الباب الأول من هذه الدراسة - .

كما أن نقده لكل مظاهر التعصب الملّي والمذهبي واعتبارها جنوحاً عن الشرع، وهدم مواد الدستور- التي كفلت حرية الفكر والاعتقاد، والعمل السياسي لكل مواطني الإمبراطورية العثمانية - كان جواسيس السلطان يفسرونه على أنه تهكم على اضطهاد الباب العالي لطائفة الأرمن التي بلغ قتلها نحو عشرة آلاف. كما أن إعرابه عن مجه لتجارة الرقيق، واقتناء الجواري، والفرق الشاسع بين الطبقات قد استعدى عليه أرباب هذه التجارة من جهة، والأثرياء أصحاب القصور من جهة ثانية، والباب العالي من جهة ثالثة. علماً بأن السلطان عبد الحميد كان يعتمد على جواريه ومحظياته في

نقل أوامره ورسائله لرجال الدولة وجواسيسه. أضف إلي ذلك أن أمه كانت إحدى المحظيات الأرمنيات اللاتي اشتراهن أبوه السلطان عبد المجيد[٤١]، الأمر الذي فسر حديث الشدياق بأنه تعريض لشخص السلطان.

ولم يحم الشدياق من سيف السلطان عبد الحميد إلا أسلوبه الملغز في الكتابة، واعتماده على ما نطلق عليه "النص المسكوت عنه خلف السطور"، أو" الخطاب التوجيهي المستتر خلف الحوار، أو القصة، أو الخبر". ذلك فضلاً عن الجنسية الإنجليزية التي كان يحملها الشدياق، وصلته الحميمة بمعظم ساسة الولايات العثمانية، والقناصل الأوربية، وحب الجمهور له وسيما بعد إعلان إسلامه.

## حرية المرأة

وقد حرص الشدياق على نقد كل دفوع الجامدين والرجعيين التي احتجوا بها على حرمان المرأة من حقوقها في التعليم، والعمل، والمشاركة الفعالة في ميادين الحياة المختلفة. وذهب - كما أشرنا من قبل - إلي أن عزلة المرأة وحجابها ليس من العبادات، بل من العادات. وأن اتهامها بالدونية، والخسة، والشر يرجع إلي الأساطير الخرافية، والقصص الشعبي. وأن وصفها بنقصان العقل والدين قول لا مبرر له إذا أُخذ على إطلاقه. وهو يتفق في ذلك مع رفاعة الطهطاوي[٤٢]، وبطرس البستاني[٤٣]، وأسعد الخياط، وعلي مبارك[٤٤]، والشيخ حمزة فتح الله[٤٥]١٨٤٩- ١٩١٨م. وأضاف صاحب الجوانب أن الدعوة لاختلاط النساء بالرجال لا يمكن تفعيلها والمطالبة بتحققها ما دامت المرأة أسيرة الجهل، وعليه فتحرير المرأة يجب أن يسير بخطوات ثابتة تبدأ بتعليمها دون التقيد بقدر أو مجال، ثم إتاحة الفرصة أمامها للعمل عند الحاجة. الأمر الذي سوف يبدل نظرة الرجل إليها. فقد اعتاد الرجال ألا يختلطون بالنساء إلا في المخادع، أما إذا تعودوا على

رؤيتها في المدارس وفي ميادين العمل والمجالس، سوف تتبدل هذه النظرة. وعندما يشعر الأبناء باحترام الأب للأم، وتقديره لثقافتها ورجاحة عقلها، سوف يتحقق للمراة حريتها كما هو الحال في بلاد الغرب المتقدمة التي لا تعترف بوجود أصل ديني لحجاب المرأة، ومنعها من مخالطة الرجال في حدود الأدب، ومشاركتهم في العمل، ومناقشة قضايا الحياة[٤٦]، ويقول: (فالمراة في بلاد الإفرنج معادلة للرجل في معاطاة الأعمال على قدر معادلتها له في القوة والجلد، فكل ما يطيقنه من العمل يباشرنه. ومن كانت على هذه الحالة فقلما يخطر ببالها الاشتغال بدواعي العشق والهوى والجموح في الشهوات مما هو من شأن النساء البطالات، فإن البطالة شر الرذائل ... فلا شيء يصون المراة عن الرذيلة ويدنيها من الفضيلة أكثر من العمل )[٤٧].

ويتهكم الشدياق على النساء اللواتي يتخذن من البرقع واليشمك والحبرة نقاباً لوجوههن؛ مخافة أن يعدن حبليات من زنا عيون الرجال في الطرقات. وهو مع ذلك يحذر من تقليد المرأة الشرقية للباس المرأة الغربية الذي لا يستر من جسدها أكثر مما يكشف، ويبدو ذلك في سخرية امرأته الفارياقية من تبرج الأوربيات وخلاعتهن، وعريهن، وسفرهن، وسيرهن ليلاً بمفردهن طلباً للجماع بأجر أو للمتعة.

ويفسر الفارياق ظاهرة الشذوذ الجنسي بأنها وليدة مركب من الأمراض العضوية، والنفسية، والاجتماعية، ومن ثم لا ينبغي علينا نقلها إلى مجتمعاتنا الإسلامية باسم المدنية، أو حرية المرأة. فالأصل الذي يدعو إليه هو تحرير المرأة من الغرائز التي تحط من أخلاقها، وتنقص من قدرها، وتجعلها عبدة للشهوة. فإذا ما ارتضت على نفسها هذا التدني فلا جدوى من الإعلاء من قدرها، وصقل ملكاتها؛ لأنها تتساوى في تبرجها وعريها مع الغانيات الجاهلات المتبربرات في المجتمعات البدائية[٤٨].

ونزع إلى أن المساواة التامة بين الرجال والنساء لا ينبغي أن يكون شعاراً، أو دعوة يثرثر بها من لا يستطيعون تطبيقها؛ وذلك لأنه يخالف الطبيعة التي

جعلت للرجال خصالاً لا تتوفر في النساء، وميزت النساء بسمات يفتقر إليها الرجال، ومن ثم تصبح المساواة الحقيقية بين المراة والرجل في وعيهما بحاجة كل منهما للآخر، وقناعتهما بعدالة قانون " المكان المناسب للشخص المناسب، والريادة للأفضل "[٤٩].

ويعجب الشدياق من الراهبات اللواتي يتنازلن طواعية عن كل حقوقهن مرضاة للرب، غافلات ومتناسيات تلك الطبيعة التي فطرهن عليها الله وأمرهن الاستمتاع بها. فكيف يصبح رد النعمة، وتعطيل الفطرة، وانتزاع الجبلة تنسك وعبادة وشكر للإله ؟ ويري أنه كان من الأفضل للورعات منهن الاشتغال بأمور الهداية، والتربية، والنصح، وتولي أمر الاعتراف الذي يعبث به بعض الداعرين من القساوسة[٥٠].

ومن أطرف ما دعا إليه الشدياق هو اقتفاء الغرب في مشاركة المراة في الأمور السياسية، وجعل ذلك نهاية الطريق الذي ينبغي على المراة أن تسلكه لنيل حريتها " التعليم، العمل، التفاعل الاجتماعي، القيادة السياسية ". وقد تأثر في ما ذهب إليه بدعاة تحرير المراة في الغرب، والمطالبين بحقوقها السياسية [•]، بداية من حق الانتخاب إلي تولي كرسي الوزارة، ومن أقواله في ذلك: ( فلهذا كانت نساؤهم مشاركات لهم في الأعمال والمساعي، فهن يبعن ويشترين، ويتعاطين الفنون والصنائع، ويكدحن في أمور المعاش. وذلك أغراهن بطلب السياسة أيضاً، فإنهن طلبن مشاركة الرجال في مجلس

---

(•) ظهر مصطلح حقوق المرأة في الثقافة الغربية مع الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، وذلك عقب نبوع العديد من الكتابات التي أُطلق عليها الحركة الأنسية التي دعت إلي مساواة المرأة بالرجل في حق التعليم والعمل. ويُعد كتاب" إثبات حقوق المرأة " لماري ولستو كرافت أول مطالبة صريحة لحقوق المرأة. وطالبت الثورة الفرنسية بالمساواة بين الجنسين في الحقوق والواجبات، غير أن نابليون اعترض على هذه الدعوة. وفي عام ١٨٤٨م دعا الاتحاد النسائي الأمريكي إلي جميع حقوق المرأة "التعليم، والعمل، والأجر، والملكية، والمشاركة السياسية" . وقد نالت المرأة حقوقها في التعليم والعمل، وظلت المساجلات قائمة حول حقوقها السياسية، فقد أقرتها بعض الولايات الأمريكية في الفترة من ١٨٦٩م إلي أن وافق الاتحاد الأمريكي عام ١٩٢٠م، ثم تبعته العديد من الدول الأوربية في الفترة الممتدة من ١٩١٣- ١٩٣٤م .

الشورى. فإذا فرضنا صحة دعوى الإفرنج تعين علينا أن نقول: أن التمدن عندنا لا يمكن أن يكون صفة مشتركة، إذ هو مقصور على الرجال فقط)[٥١].

وكان تلميح الشدياق بحقوق المرأة السياسية أفضل من تصريح الطهطاوي[٥٢] الذي تظاهر بموافقته لرأي الفقهاء السائد آنذاك، وقرر أن أمور الحكم والقضاء قد خص بها الشرع الرجال دون النساء. غير أنه عاد وذكر العديد من مناقب النسوة اللواتي اعتلين كرسي المُلك في التاريخ مثل: بلقيس، وكليوباترا، وشجرة الدر، وإليزابيث، وماري تريز، وزنوبية. ويكشف وصفه إحداهن بالعدل في الحكم، وعملها بمبدأ الشورى، وخبرة بعضهن بأمور السياسة والحرب، والاقتصاد، والصنائع، وتدبير شئون الدولة، والبراعة في الخطابة، والقدرة على إقناع الرعية بما يردن، عن ميله المسكوت عنه إلي رد آراء بعض الجامدين من شيوخ عصره الذين قطعوا بعدم أهلية المرأة للولايات العامة.

ولا غرو في أن طرح قضية حقوق المرأة السياسية في القرن التاسع عشر كان من الأمور الشائكة، والموضوعات التي لم تنل استحساناً من الجمهور ولا العقل الجمعي سواء في الغرب أو الشرق. ومن ثم يمكننا اعتبار تلميح الشدياق، والطهطاوي مجرد إرهاصة تاريخية للقضية التي طُرحت بعد ذلك على نطاق أوسع، وخاصة في تركيا على يد الكماليين، وسيما الكاتبة خالدة أديب التي أقنعت مصطفي كمال أتاتورك ١٨٨١- ١٩٣٨م بإعلان حقوق المرأة في دستوره العلماني. أما في الثقافة العربية فقد حملت هدى شعراوى ١٨٧٩-١٩٤٧م والجمعيات النسائية في مصر منذ عام ١٩١٩م مهمة المطالبة بحقوق المرأة السياسية. ودارت العديد من المساجلات بين المحافظين والمجددين في العقد الثالث من القرن العشرين، ثم ظفرت المرأة المصرية بحقها في الانتخاب والمشاركة في العمل السياسي عام ١٩٥٦م بمقتضى المادتين ٣١، ٦١ من الدستور، وتبعتها في ذلك المرأة السورية، وذلك في دستور عام ١٩٥٨م. أما مسألة توليتها الولايات العامة فمازال مطروحاً حتى الآن على مائدة التثاقف.

وعلي الرغم من ريادة الشدياق في مطالبته بحقوق المراة إلا أن بعض الأقلام قد جحدت دوره، وغالي بعضها في الثناء عليه. فذهب لويس عوض إلي وضع تقسيمات لا اعلم من أين أتى بحدودها ومعاييرها للمفكرين العرب، وجعل الشدياق ودعوته لتحرير المراة ضمن ما أطلق عليه" كتابات الثوريين المحافظين في القرن التاسع عشر"، وأن مطالبته بتعليمها لم تخرج عن الدائرة السلفية. واستشهد بأقوال ساقها الشدياق ليتهكم بها على مخالفيه، ومن أقواله العجيبة في ذلك : ( إن من أعسر العسير علينا أن نعرف في جو الهذر المستمر المحيط بعامة ما كتب الشدياق أن كان حقاً يؤمن بأن وظيفة المراة في الحياة ثانوية في الأصل فهي ليست حفظ الحياة ولكن تقويمها. والراجح أن هذا رأيه الأصيل لأن أكثر تعليقاته على موضوع المراة تتناولها من حيث هي مصدر سعادة حسية للرجل، وأكثر أوصافه لها تدور حول مفاتنها الجسدية ... وليس هناك موضع تناول فيه الشدياق المراة إلا ووجد فيها مادة للدعابة، فهو يفتعل عرض آراء العلماء في المراة ليجد في هذا مناسبة للمعابثة والمجون ... وفي هذا الجو المازح الماجن الذي أوشك أن يداني مزاح بوكاشيو، وتشوسر، ورابليه ومجونهم، كل ما نستطيع أن نخرج به هو أن الشدياق كان شديد الالتفات إلي ما في تكوين المراة واثرها من متناقضات، فهو يصف البلبلة عن ذات المراة، والسر الذي أودعه الله فيها من جهة أنها أول الأسباب في عمران الكون وخرابه. إذ لا يكاد يحدث في العالم خطب جليل إلا وتراها من خلاله واقفة وراءه، أو بالحرى مضطجعة )[٥٣].

وعلي النقيض من ذلك ذهب مارون عبود : (إن الشدياق من كُتَّاب النضال، وهو نصير المراة قبل أن يهب شرقي لنصرتها، وهو المطالب بحريتها قبل قاسم أمين. كان الرجل مغرماً بالحرية حتى طالب بها للعبيد في زمن الرق والاستعباد)[٥٤]

وعلي مقربة من ذلك ذهب كل من محمد عبد الغني حسن[٥٥]، وشفيق

جبري[٥٦]، وبلقيس حميد حسن[٥٧] الذين أكدوا أن موقع المرأة في كتابات الشدياق كان في الصدارة، ويبدو ذلك في جعلها مرآة لثقافة الشعوب التي تعكس همومها، ونجاحاتها، وإخفاقاتها، وسلبياتها، وإيجابياتها. وأنه نجح في توعية الرأي العام بأهمية إصلاح أحوالها باعتبارها نصف المجتمع الذي لا فلاح له وهو أبطر. وأنه من أوائل المفكرين العرب الذين بيّنوا أن حجاب المرأة وتبرقعها لن يحميها من الوقوع في الرذيلة، بل أن العناية بتربيتها وتعليمها، وتفعيل دورها في المجتمع سافرة الوجه - غير متبهرجة ولا متبرجة، ولا عارية، ولا متهتكة شأن الساقطات والغانيات في المجتمع الغربي- هو الحافظ الحقيقي لعفافها وشرفها.

وعندي أن هذا التباين في الأحكام يُرد إلي سببيين:-

**أولهما:** تجاهل العديد من الكتابات الخصوصية الثقافية التي تميزت بها بنية الفكر العربي الإسلامي الحديث، ورغبة اصحابها في تصنيف أو قولبة المفكرين العرب. فجعلت بعض الرواد من أمثال حسن العطار، ورفاعة الطهطاوي، وبطرس البستاني، وخير الدين التونسي، وعلي مبارك من أنصار الفكر الليبرالي العلماني. ووصفت خصومهم في بعض القضايا بالجمود والرجعية، وراق لبعضها وصف الأفغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد بأنهم تيار آخر للثورية الإسلامية الذي انتحل أفكاره من الفلسفات الغربية. ولم تحاول هذه الكتابات الكشف عن الأبعاد التاريخية والثقافية لهذه الخطابات. الأمر الذي جعل منها سُلطة تحول بين القارئ، وبين فهم خطابات أولئك الرواد بمنأى عن هذه القولبة المتعسفة وذلك التصنيف السطحي.

**وثانيهما:** أن جل الكتابات التي تناولت خطاب الشدياق حاولت مقابلة أفكاره بكتابات معاصريه من رواد النهضة العربية من جهة، وفلاسفة الغرب الليبراليين من جهة أخرى قياساً على رؤى المصنفين. أضف إلي ذلك أن معظم هذه الكتابات لم تحاول جمع شتات النسق الشدياقي، وترتيبه، وتأويله

في ضوء السياق العام لفكر صاحب الجوائب.

والحق أن كتابات الشدياق عن حرية المرأة جاءت متممة لآرائه النقدية لموروث ثقافة الذات، والفكر الوافد من الآخر، وخطة الإصلاح، ووجهته في تربية الرأي العام، وإعادة بناء العقل الجمعي. وعليه يمكننا أن نفسر علة جمعه بين الأصالة والمعاصرة في كل آرائه. فلم يكن الشدياق فيلسوفاً، أو منظّراً، بل كان مجدداً مصلحاً في المقام الأول. فدراسة الواقع المعيش هو شاغله الأهم، ثم انتقاء النافع والأصلح لتفسير، وتبرير، وتغيير هذا الواقع من كل التصورات المطروحة. فصفائحه التي أعرب فيها عن انتصاره لحقوق المرأة لم تكن هوجاء غافلة عن واقع المرأة الشرقية ولا المرأة الغربية، بل كان واعياً بأن مطالبته بتفعيل وجود المرأة في المجتمع الإسلامي ليس بالأمر اليسير في ظل حجابها من جهة، وقناعة العقل الجمعي بالدور المنوط بها من جهة أخرى. لذا جاءت خطته مصطبغة بالصبغة العملية؛ حيث اجتهاده في تهيئة الرأي العام، وإقناعه بعدالة حق المرأة في التعليم والعمل كاشفاً عن زيف حجج الرجعيين السالبة لهذه الحقوق. وهي عين الخطة التي انتحلها بعد ذلك محمد عبده، وحمزة فتح الله، وقاسم أمين، وأحمد لطفي السيد الذين اجتهدوا جميعاً في إثبات أن الأصول العقدية لا تميز بين الرجل والمرأة في الحقوق العامة، وأن مصلحة الأمة تقتضي مشاركتها لحركة التجديد التي تسعى للنهوض بالمجتمع.

* * *

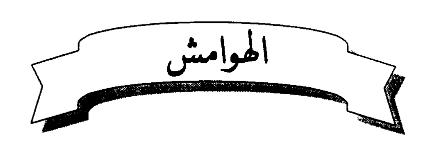
ويزعم كاتب هذه السطور أن صفائح الشدياق التي صوبها نحو قضايا الوعي والحرية تُعد أخطر آرائه التي عبّرت عن روح المقاومة الثائرة في مصنفاته. فلم يتأت لغيره نقد كل السلطات الرجعية، والاستبدادية، والاستعمارية التي كانت تُسيِّس الفكر، والمجتمع، والدين في القرن التاسع عشر.

فلم يكن تقديمه توعية العقل الجمعي على المطالبة بحرية الفكر والاعتقاد، والصحافة، والمرأة، والحياة النيابية إلا إعراباً عن واقعيته

وصدق وجهته الإصلاحية. الأمر الذي ميّز نهجه العملي عن نهوج رصفائه من دعاة الحرية - كما أشرنا-، ونأي بآرائه في الوقت نفسه عن بهرج الشعارات الطنانة التي كانت تُعلن عن غير استحياء عن رغبتها في طبع الشرق العربي الإسلامي بالطابع الغربي، - وذلك بعد تشكيكها في أصالة تراثه الثقافي والعقدي، وتثبيطها كل الهمم الباعثة لإنهاض الذات على أساس التأليف بين القديم والجديد في إعادة بناء نهضته- التي كان يمثلها شاهين مكاريوس ١٨٥٣-١٩١٠م، وسليم عنحوري ١٨٥٦-١٩٣٣م، وفارس نمر ١٨٥٦-١٩٥١م، وميخائيل عبد السيد ١٨٦٠-١٩١٤م، وعلكسان صرفيان، وجورج ميرزا، ويوسف شيت.

كما أن محافظته على مشخصات الهوية العربية، ومجه استعلاء الأتراك على العرب لم يكن من اليسير تقبله في ظل وجود النزعة الطورانية المتعصبة للجنس التركي. وأن دعوته للجامعة الإسلامية كانت مناهضة لإرادة الإنجليز - الذين منحوه الجنسية -، والفرنسيين، والروس الذين اجتمعوا رغم خلافاتهم على إنهاك قوى الإمبراطورية العثمانية، وتمزيقها بتشجيع الحركات الانفصالية، وبعث روح القومية في ولايتها.

أضف إلي ذلك أن حديثه عن الحريات كان يتعارض تماماً مع رغبة الباب العالي، وأن فضحه بنوايا الغرب الاستعمارية كان ضد الجماعات الماسونية، ويهود الدونمة، والاتحاديين العلمانيين الأتراك. وأن مطالبته بحرية المرأة كانت مناهضة صريحة لقوى الرجعية الدينية المالئة للسلطان عبد الحميد الثاني آنذاك. الأمر الذي يؤكد ريادة الشدياق لفلسفة المقاومة في الفكر العربي الحديث .



# الهوامش

١) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٨٠، ١٢٢.
٢) نفس المرجع: ص٢٣٧، ٢٣٨.
٣) ب. دينوابيه: الصحافة في العالم ترجمة عبد العاطي جلال، سلسلة الألف كتاب، ع١٢٩، دار سعد مصر، القاهرة، د.ت، ص١٧٥: ١٨٠.
٤) جون ستيوارت مل: حول الحرية، ترجمة لجنة اخترنا لك، ع٦٤، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، القاهرة، د.ت، ص ٣٢: ٩٧، ١٢٥: ١٥١.
٥) احمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص٧٥.
٦) نفس المرجع: ص٧٦: ٨٠.
٧) احمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص٣٧٦، ٣٧٧.
٨) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١١٥، ١١٦.
٩) نفس المرجع: ص١٠١.
١٠) احمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص١٦٢، ١٦٤.
١١) احمد فارس الشدياق: فلسفة التربية والأدب، ص٥٢.
١٢) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص١٩٥.
١٣) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٥٥.
١٤) نفس المرجع: ص١٧٥، ١٧٦.
١٥) احمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٢٠٦.
١٦) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١،ص٥٦، ٥٧.
١٧) احمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص٢٠٩: ٢١٣.
١٨) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٦٦.
١٩) احمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص٢٣١.

٢٠) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٧٠: ٨١.
٢١) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٢٧: ٤٤٦.
٢٢) خير الدين التونسي: اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، ص١١٦، ١٣٩، ١٤٤: ١٤٧، ١٥٠، ١٥١، ٢٠٨: ٢١٠.
٢٣) قدري قلعجي: مدحت باشا، ص٥١: ٦٧.
٢٤) علي مبارك: علم الدين، الأعمال الكاملة، م٢، ص ٩: ١٥، ٢١١: ٢٢٤.
٢٥) جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص١٣٧، ١٣٨.
٢٦) احمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص ٤٦.
٢٧) احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٧٦ :١٧٨.
٢٨) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص١٧٢، ١٧٣.
٢٩) احمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة إلي معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص ٧٥: ٧٧.
٣٠) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٧٠.
٣١) نفس المرجع: ص٧٠.
٣٢) نفس المرجع: ص ص٨٣، ٨٤.
٣٣) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٢٠٥.
٣٤) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص٦٤.
٣٥) رفاعة الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٩٣: ١٠٦.
٣٦) خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، ص٨٢: ٩٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٥١، ٢٠٦: ٢١٠، ٢١٧.
٣٧) علي مبارك: علم الدين، الأعمال الكاملة، م١، ص٢٢٣، ٥٨٩: ٥٩٤، م٢، ص ١١٢: ١١٦.
٣٨) مارون عبود: صقر لبنان، ص١٧١، ١٧٢.

٣٩) م. بير: تاريخ الاشتراكية البريطانية، ترجمة فؤاد أندراوس، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص٩: ١٣، ١٦ وما بعدها.
٤٠) لويس عوض : تاريخ الفكر المصري الحديث "الفكر السياسي والاجتماعي"، ج٢، ص٢٥٠: ٢٥٩.
٤١) فتحي رضوان: مصطفى كمال أتاتورك، دار المستقبل، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٣٢، ٤٦: ٥١.
٤٢) محمد عمارة: رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، ص٣٣٧: ٣٤١.
٤٣) جان داية: المعلم بطرس البستاني، ص١٣.
٤٤) محمد عمارة: على مبارك مؤرخ ومهندس العمران، ص ٤١٣: ٤٢٨.
٤٥) حمزة فتح الله: باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٨٩١، ٣٢: ٤٥.
٤٦) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، ج١، ص١٢٤، ١٢٥.
٤٧) نفس المرجع: ص١٢٥.
٤٨) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج٢، ص ٢٤، ٦٨،٦٩، ٨٨، ٢٥٢، ٢٧٨.
٤٩) أحمد فارس الشدياق: الرحلة الموسومة بالواسطة على معرفة مالطة، وكشف المخبا عن فنون أوربا، ص٢٧٤.
٥٠) أحمد فارس الشدياق: الساق على الساق فيما هو الفارياق، ج١، ص٤٠، ٨٩.
٥١) أحمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب،ج١، ص١٠٨.
٥٢) رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، الأعمال الكاملة، ج٢، ص٤٤٧: ٤٦٨.
٥٣) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث " الفكر السياسي والاجتماعي"، ج٢، ص٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢.
٥٤) مارون عبود: رواد النهضة الحديثة، ص ١٥٧.
٥٥) محمد عبد الغني حسن: أحمد فارس الشدياق، ص ١٥٨: ١٦٥.
٥٦) شفيق جبري: أحمد فارس الشدياق، ص ٨٥: ٨٧.
٥٧) بلقيس حميد حسن: حرية المراة حرية للرجل، مقال" net ".



# الخاتمة

تلك كانت محاولتي لقراءة الصفائح الشدياقية التى أعرب فيها صاحبها عن مقاومته لكل سلبيات عصره، وقد انتهيت منها إلى حقيقة اجتهدت فى إثباتها خلال فصول هذه الدراسة - وذلك بعد تحرير قلمي من الأحكام الذاتية التي حصرت خطابه في مذهب بعينه، وبررت نقداته تبعاً لأهواء أصحابها - الا وهي:-

أن صاحب الفارياق لم يكن مجرد أديب ماجن ملغز فى الأسلوب الذي انتهجه لطرح آرائه، والتعبير عن أفكاره. ولا شاعراً مداحاً قداحاً صعلوكاً في ثنائه علي أصحاب المناقب، وهجائه لخصومه وناقديه، وأقطاب الرجعية. ولا ليبرالياً في دفاعه عن الحريات ومجه الفوضوية والشيوعية. ولا اشتراكياً في دعوته للعدالة الاجتماعية، وحمله علي الرأسمالية والطبقية. ولا علمانياً في نقده للسلطة الدينية، وحثه علي تجديد فقه الحدود، وترغيبه في الدساتير الوضعية الحديثة، ونقضه رجال الكنيسة والنصوص التوراتية، والرهبنة، والطائفية. ولا مسيحياً بروتستانتياً ناقماً على من قتلوا أخاه، ولا مسلماً ثائراً ضد جمود فقهاء عصره، والطرق الصوفية. ولا علمانياً وضعياً في انتحاله للمنهج الإمبريقي في دراسة التربية والأخلاق، والظواهر الاجتماعية، وريادته لمنبر الثقافة العلمية. ولا سلفياً محافظاً في زوده عن اللغة العربية، والثوابت العقدية، ومشخصات الهوية، وتحذيره من التبعية للغرب ومطامعه

الاستعمارية. ولا مستغرباً فى دعوته للتجديد، والتحديث، والإصلاح، والوعي، والحرية، بل كان مفكراً انتقائياً نجح فى الوقوف على حقيقة الذات فكشف عن سلبياتها. ومحللاً حصيفاً للثقافة الغربية في دراسته لجل نواحيها فتمكن من انتخاب إيجابياتها التى كانت وراء نهضتها؛ ومن ثم جاءت صفائحه تعبر عن فلسفة أصيلة فى مضمونها، وحرة فى مقاومتها لكل السلطات التى اعترضتها، وبدت آراؤه متسقة في بنيتها رغم تشتت بنائها، الأمر الذي جعل منها نموذجاً فريداً للفكر المستنير فى الثقافة العربية الحديثة.

* * *

وحري بنا أن نتسائل عن جدوى قراءتنا لصفائح الشدياق ؟ ؟ ؟

تُري هل ننتحل ضروبه في التقية والتخفي فنُبدل الحروف، ونعكس الدلالات، ونبتدع الرموز، ونؤلف المقامات ليأتي أحد المغمورين بعد مائة عام ليفك طلاسمها، ويشمخ برأسه متباهياً بقدرته علي كشف المستور وفضح المُخبّأ ؟ أم نحمل من بعده صفائح المقاومة، فنَلِج بها أبواب المساجد الموصدة علي صحائف الماضي، أم نقرع بها أجراس الكنائس للصلاة من أجل مصر التي أوت كليم المهد، وحمت المستضعفين، وأمّنت من اضطهدهم حمَلَة الصليب فى وثيقة خلقيدونة؟ أم نشير به للسوق فتُرفَع، وللنُقُب فتُنزَع، وللنور فيُحرَق، وللوصايا فتُحَرَّف، وإلي العُرب فتُعجَم، وإلي الحدود فتلين، وإلي الورع فيفجُر، والعالِم فيفسد، والطالب فيكفر، والشيطان فينصح، والجائر فيحكم، والكسيح فيعدو إتقاءً لطوفان العم سام، ومقصلة غوانتانامو، وزبانية أبي غريب؟

* * *

فلنتساءل من جديد : هل حمل صفائح المقاومة فرض عين أم فرض كفاية ؟ وهل الانتحار، والإرهاب، والإضراب، والمقاطعة، والدعارة، ونكاح المحارم، والتسري العرفي من القيم التي يمكن دركها في فلسفة المقاومة ؟ وهل هناك فرق بين المقاومة والمكاومة والمساومة، وكفى وقفا، والأخوة الأعداء، وأولاد حارتنا، وتأويلات الفرقة الناجية، والتفسيرات الفاشية، وقوانين دوقات سكسونية، وحق الفيتو؟ وهل انتحالنا للبنيوية أو التفكيكية في قراءة النصوص العربية يمكن اعتباره ضرب من ضروب المقاومة، أم الاستسلام لسلطة الآخر الذي لن يعترف بنا رغم ارتداء معظمنا للقبعات التي تخفي هويتنا ؟ وهل استلهامنا للسنج أو فشته في تحليلاتنا لكتابات رواد نهضتنا العربية يُنظر إليه علي أنه محاولة للرفع من قدرهم، أم لإثبات أنهم عيال مقلدون لأساتذتهم الخواجات ؟ وهل إثبات الأصل في تأويل الجذور، أم في ادّعاء الابتضاع، ونسب المخاض للفحول والسادة ؟ وهل استحالة الراست إلي ماجير، والبياتي إلي مانير، وأوزان الفراهيدي والموصلي إلي كونشيرتو موتسارت، وسيمفونية بيتهوفن من ظاهريات التقدم، أو من علامات فوضى الأذواق التي تسبق الانهيار الشامل ؟ وهل سوف نظل نبحث عن علي في زمن الرقص والصاجات لنبلغه أن ١٣ ليس ناتج ٧+٦ دائماً، وأن كليوباترا قد انتحرت خوفاً من بطش اغسطس، وأن انطونيوس كان آخر من يعلم، وأن يهوذا كان عراقياً تجنس بالجنسية اليهودية، وأن الخواجة ميرزا قرر تخفيض عدد الصلوات وألغى الوضوء، وأن شقيقه كوكس أدرج النكت في منهج التاريخ، وحذف النحو من الفسحة، وتوسع في السفسطة عوضاً عن السفة بمنع الناس من قراءة الدفتر ؟ وأن نجوم السماء المخضبة بالدماء أمسى عددها ٥٣، وسوف يبيت في الظلام الآتي ٧٣ أو يزيد ؟

واتسائل دوماً هل أقلام المقاومة في القرن الحادي والعشرين سوف توقع صر مع تناص ؟



# المراجع


١) أ. ج. كرم: فارس الشدياق، ترجمة: حسن حبشي، مقال في دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري، ج٢٥، ١٩٩٨

٢) إبراهيم عامر، وأحمد عبد الرحيم مصطفى، وآخرون: موسوعة الهلال الاشتراكية، دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٨

٣) إبراهيم عبده: أعلام الصحافة العربية، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ت

٤) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة، د.ت

٥) أبو القاسم محمد كرو: خير الدين التونسي، سلسلة أعلامنا، ع٣، دار المغرب العربي، تونس، ط٢، ١٩٧٣

٦) أبو حامد الغزالي: أيها الولد المحب، رسالة من أبي حامد الغزالي، تحقيق: عبد الله أحمد أبو زينة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٥

٧) أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، سلسلة الذخائر، ع١٢٧، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤.

٨) أحمد أحمد بدوي: رفاعة رافع الطهطاوي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط٢، ١٩٧٩

٩) أحمد حسن الزيات: تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر، القاهرة ، ١٩٨١

١٠) أحمد خواجة: الآداب التعاملية في فكر الإمام الغزالي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٦

١١) أحمد الشرباصي: أمير البيان شكيب أرسلان، دار الكتاب العربي، القاهرة، ج١، ١٩٦٣

١٢) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الأدب في العالم " في الأدب الحديث إلي مبدأ القرن التاسع عشر"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ج٢، ط٢، ٢٠٠٢

١٣) أحمد بن علي بن يوسف البوني: شمس المعارف الكبرى المسمى شمس المعارف ولطائف العوارف، مكتبة جمهورية مصر، القاهرة، د.ت

١٤) أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦

١٥) ـــــ: القاموس السياسي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٨

١٦) أحمد فارس الشدياق: الجاسوس على القاموس، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ١٨٨٢
١٧) ـــــ: الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة، وكشف المُخبّا عن فنون أوربا، مطبعة الدولة التونسية، تونس، ١٨٦٦
١٨) ـــــ: الساق علي الساق فيما هو الفارياق، أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام، المكتبة التجارية، القاهرة، ط٣، ١٩٢٠
١٩) ـــــ: سر الليال فى القلب والإبدال، المطبعة السلطانية، الأستانة، ١٨٦٨
٢٠) ـــــ: فلسفة التربية والأدب، مكتبة السكة الجديدة، القاهرة، ١٩٢٤
٢١) ـــــ: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب في سبعة أجزاء، مطبعة الجوائب، الأستانة، ١٨٧١
٢٢) أحمد محمود الجزار: الله والإنسان عند الأمير عبد القادر الجزائري، دار الثقافة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦
٢٣) أرنولد توينبي: تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ج١، ١٩٩٨
٢٤) ألبير باييه: دفاع عن العِلم، ترجمة: عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٤٦
٢٥) الحبيب الجنحاني: الرحيل إلي أوربا، النهضة العربية ومشروع الحداثة، مقال في كتاب الغرب بعيون عربية، كتاب العربي، ع٥٩، وزارة الإعلام، الكويت، يناير٢٠٠٥
٢٦) السلطان عبد الحميد الثاني: مذكراتي السياسية ١٨٩١ - ١٩٠٨م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦
٢٧) السيد نصار: نور من السماء "دراسة في العلم الروحي الحديث" منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١

٢٨) أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ٢٠٠٠
٢٩) أمين الخولي: المجددون في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٢
٣٠) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية في ثلاثة أجزاء، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٩٦
٣١) أندريه موروا: فولتير، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، د.ن، القاهرة، ١٩٤٩

٣٢) أنور كامل: الصهيونية وثيقة تاريخية، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٩
٣٣) باربارا باومان، ويرجيتا أويرله: عصور الأدب الألماني " تحولات الواقع ومسارات التجديد " ترجمة: هبة شريف، سلسلة عالم المعرفة، ع٢٧٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير ٢٠٠٢
٣٤) ب. دينواييه: الصحافة في العالم، ترجمة عبد العاطي جلال، سلسلة الألف كتاب، ع ١٢٩، دار سعد مصر، القاهرة، د.ت
٣٥) بطرس البستاني: أحمد فارس الشدياق في عشرة أجزاء، دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت
٣٦) جابر عصفور: الرحلة إلي الآخر في القرن التاسع عشر، مقال في كتاب الغرب بعيون عربية، كتاب العربي، ع٥٩، وزارة الإعلام، الكويت، يناير٢٠٠٥
٣٧) جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، أو مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤
٣٨) جان داية: المعلم بطرس البستاني، سلسلة فجر النهضة، ع١، منشورات مجلة فكر، بيروت، ١٩٨١
٣٩) جان فرابيه و أ.م. جوسار: المسرح الديني فى العصور الوسطى، ترجمة محمد القصاص، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، د.ت
٤٠) جرجس سلامة: تاريخ التعليم الأجنبي في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، ١٩٦٣
٤١) جرجي زيدان: مشاهير الشرق، المؤلفات الكاملة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٤
٤٢) ج. هـ جويو: الأخلاق بلا إلزام ولا جزاء، ترجمة: سامي الدروبي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٦
٤٣) جورج أنطونيوس: يقظة العرب" تاريخ حركة العرب القومية"، ترجمة: ناصر الدين الأسد، وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦
٤٤) جورج. ف. نيلو: مقدمة إلي فلسفة التربية، ترجمة: نظمي لوقا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧
٤٥) جون ستيوارت مل: حول الحرية، ترجمة: لجنة اخترنا لك، ع٦٤، مطابع شركة

الإعلانات الشرقية، القاهرة، د.ت

٤٦) جون هنريك كلارك، وفينسنت هاردنج: تجارة الرق والرقيق، ترجمة: مصطفي الشهابي، كتاب الهلال، ع٣٦٢، القاهرة، فبراير١٩٨١

٤٧) حارس قريصة: دروس عن الكتاب المقدس(العهد القديم)، دار الثقافة المسيحية، القاهرة، ج١، ١٩٧٩

٤٨) حسن السندوبي: أعلام البيان، المطبعة الجمالية، القاهرة، ١٩١٤

٤٩) حسن عباس: فن المقامة فى القرن السادس، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦

٥٠) حسين عمر حمادة: الماسونية والماسونيين فى الوطن العربي، دار الوثائق، دمشق، ١٩٩٥.

٥١) حسين فوزي النجار: علي مبارك أبو التعليم، سلسلة أعلام العرب، ع١٢٩، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧

٥٢) حسين مؤنس: الحضارة " دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها"، سلسلة عالم المعرفة، ع٢٣٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط٢، سبتمبر ١٩٩٨.

٥٣) حمزة فتح الله: باكورة الكلام علي حقوق النساء في الإسلام، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٨٩١

٥٤) خالد محمد أبو الحسن: خمسة نركسي "دراسة أسلوبية"، رسالة دكتوراة، جامعة جنوب الوادي بسوهاج، كلية الآداب قسم اللغات الشرقية، ٢٠٠١.

٥٥) خير الدين التونسي: أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، تحقيق: المنصف الشنوفى، الدار التونسية للنشر، تونس، ط٢ ،١٩٨٦

٥٦) رفاعة الطهطاوي: الأعمال الكاملة في خمسة أجزاء، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١

٥٧) ـــــ: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، دراسة وتحقيق: فاروق أبو زيد، دار مأمون، القاهرة، ١٩٧٦

٥٨) رمسيس عوض: الهرطقة في الغرب، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٧

٥٩) سليمان جبران : المبنى والأسلوب، والسخرية في كتاب الساق على الساق فيما هو الفارياق، قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣

٦٠) شاكر عبد اللطيف: الفكاهة والضحك، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٨٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير٢٠٠٣

٦١) شفيق جبري: أحمد فارس الشدياق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٧
٦٢) صبري توفيق همام عسكر: الصراع الفكري فى أدب جاهد ظريف أوغلي ، رسالة دكتوراة، جامعة جنوب الوادي بسوهاج، كلية الآداب قسم اللغات الشرقية،٢٠٠١
٦٣) صلاح الدين بسيوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥
٦٤) طنوس بن يوسف الشدياق: أخبار الأعيان في جبل لبنان، طبعة بطرس البستاني، بيروت، لبنان، ١٨٥٩.
٦٥) عامر النجار: في مذاهب اللاإسلاميين "البابية- البهائية- القاديانية" ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٣.
٦٦) عبد السميع محمد أحمد: المعاجم العربية " دراسة تحليلية"، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٤، ١٩٨٤
٦٧) عبد الفتاح السيد الطوخي: البداية والنهاية في علوم الحرف والأوفاق والأرصاد والروحاني، د.ن، ط٧، د.ت
٦٨) عبد المنعم الحفني: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٠
٦٩) علي أدهم : تاريخ التاريخ، سلسلة كتابك، ع٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧
٧٠) علي محمد الصلابي: الدولة العثمانية "عوامل النهوض، وأسباب السقوط"، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠١
٧١) عمر الدسوقي: في الأدب الحديث، دار الفكر العربي ، القاهرة، ج١، ط٣، ١٩٥٤
٧٢) عوض توفيق، وحسن صبري: وزراء التعليم في مصر وأبرز إنجازاتهم١٨٣٧- ١٩٧٩م، المركز القومي للبحوث التربوية وجهاز التوثيق والمعلومات التربوية، القاهرة، ١٩٨٠
٧٣) فاروق أبو زيد: الصحافة العربية المهاجرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٥
٧٤) فتحي رضوان: مصطفى كمال أتاتورك، دار المستقبل، القاهرة، ١٩٨٣
٧٥) فكري شحاتة أحمد، ومصطفي عبد القادر، وآخرون: مقدمة في فلسفات التربية، د.ن، القاهرة، ١٩٨٧
٧٦) فؤاد زكريا: التعبير الموسيقي، مكتبة مصر، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠
٧٧) فؤاد طرابلسي، وعزيز العظمة: سلسلة الأعمال المجهولة "أحمد فارس الشدياق"،

رياض الريس للكتب والنشر، لندن، بيروت، قبرص، ١٩٩٥
٧٨) فوزية دياب: القيم والعادات الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣.
٧٩) قاسم المومني: علاقة النص بصاحبه " دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية"، بحث في مجلة عالم الفكر، ع٢٥، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير/ مارس ١٩٩٧
٨٠) قدري قلعجي: مدحت باشا أبو الدستور العثماني وخالع السلاطين، دار العلم للملايين بيروت، ١٩٤٧
٨١) الكتاب المقدس: جمعية الكتاب المقدس في الشرق الأدنى، ١٩٧٧
٨٢) كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة " نحوت أصيل فلسفي للنظر السياسي العربي"، المركز الثقافي العربي، تونس، ١٩٨٦
٨٣) لورانس جين وكيتي شين: نيتشة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢.
٨٤) لويس شيخو: الآداب العربية في القرن التاسع في جزأين، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩١٠
٨٥) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث" الفكر السياسي والاجتماعي"، دار الهلال، القاهرة، ج٢، ط٣، ١٩٦٧
٨٦) لويس معلوف: المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق، بيروت، ط٢٩، ١٩٨٧
٨٧) ليفي بريل: فلسفة أوجست كونت، ترجمة: محمود قاسم، والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢.
٨٨) ماجدة صلاح مخلوف: الحريم فى القصر العثماني، دار الآفاق العربية، القاهرة، ١٩٩٨.
٨٩) مارون عبود: أدب العرب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٦٨
٩٠) ـــ: جدد وقدماء، دار العلم للملايين، بيروت، د.ت
٩١) ـــ: رواد النهضة الحديثة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٢
٩٢) ـــ: صقر لبنان، منشورات دار المكشوف، بيروت، لبنان، ١٩٥٠
٩٣) ـــ: مارون عبود والصحافة، دار مارون عبود، بيروت، ١٩٧٨

٩٤) ـــــ: نقدات عابر، دار الثقافة، بيروت، ١٩٥٩

٩٥) م. بير: تاريخ الاشتراكية البريطانية، ترجمة: فؤاد أندراوس، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٦٥.

٩٦) محسن علي شومان: اليهود في مصر العثمانية حتى القرن التاسع عشر، سلسلة تاريخ المصريين، ع١٩٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج٢، ٢٠٠٠.

٩٧) محمد أحمد بيومي: علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠١

٩٨) محمد أحمد خلف الله: أحمد فارس الشدياق وآراؤه اللغوية والأدبية ، معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٥

٩٩) محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل " دراسة لمنهج ابن تيمية في الإلهيات وموقفه من المتكلمين والفلاسفة الصوفية "، سلسلة التراث السلفي، شركة مكتبات عكاظ، السعودية، ١٩٨٣

١٠٠) محمد المتقن: في مفهومي القراءة والتأويل، بحث في مجلة عالم الفكر، ع٣٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر / ديسمبر ٢٠٠٤.

١٠١) محمد حسين عبد الحليم حماد: بين التدين والمجون في شعر العصر العباسي الأول" دراسة تحليلية نقدية "، د.ن، ١٩٨٦

١٠٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، دار الفضيلة ، القاهرة، القسم الثاني، ج١، ط٢، ٢٠٠٣

١٠٣) محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩

١٠٤) محمد عبد الغني حسن: أحمد فارس الشدياق، أعلام العرب، ع٥٠، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، د.ت

١٠٥) ـــــ: أعلام من الشرق والغرب، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت

١٠٦) ـــــ: التاريخ عند المسلمين، سلسلة كتابك، ع٣٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٧

١٠٧) ـــــ: حسن العطار، سلسلة نوابغ الفكر العربي، ع٤٠، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣

١٠٨) محمد علي الكردي: مفاهيم الفكاهة الفرنسية، مقال فى مجلة عالم الفكر، وزارة الأعلام،

الكويت، م١٣، ع٣، أكتوبر١٩٨٢

١٠٩) محمد علي قطب: يهود الدونمة فى تركيا، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٢

١١٠) محمد عمارة: رفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ١٩٨٨

١١١) ـــــ: علي مبارك مؤرخ ومهندس العمران، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨

١١٢) محمد فريد: تاريخ الدولة العلية العثمانية، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ت

١١٣) محمود الهجرسي: الساق على الساق فيما هو الفارياق لأحمد فارس الشدياق، مقال بمجلة تراث الإنسانية، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، م٥، ١٩٦٢

١١٤) محمود سالم، وأحمد نوار، وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية للناشئين، القاهرة للصحافة والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٨٣

١١٥) مراد كامل، وآخرون: تاريخ الأدب السرياني من نشأته إلي العصر الحاضر، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٧٤

١١٦) مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨

١١٧) مسعود ضاهر: النهضة العربية والنهضة اليابانية " تشابه المقدمات واختلاف النتائج"، سلسلة عالم المعرفة، ع٢٥٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ديسمبر ١٩٩٩

١١٨) مؤسسة فرانكلين: الموسوعة العربية الميسرة بإشراف: محمد شفيق غربال، دار الجيل والجمعية العربية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، ١٩٩٥

١١٩) موسوعة الأديان في العالم " في عشرة أجزاء": إشراف جميل مدبك، دار كريس انترنا شونال، بيروت، د.ت

١٢٠) ميخائيل صوايا: أحمد فارس الشدياق، دار الشرق الجديد، بيروت، لبنان، ١٩٦٢

١٢١) نجيب المستكاوي: جان جاك روسو" حياته مؤلفاته غرامياته "، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩

١٢٢) نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، سوريا، ط٣، ١٩٩٤

١٢٣) نقولا زيادة: أبعاد التاريخ اللبناني الحديث، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٢

١٢٤) هاشم ياغي: النقد الأدبي الحديث في لبنان الحركة النقدية حتى نهاية الحرب العالمية

الأولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨

١٢٥) هاري المر بارنز: تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبد الرحمن برج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤

١٢٦) هـ أ. ر. جب ، ج. هـ كالمرز: الموسوعة الإسلامية الميسرة، ترجمة: راشد البراوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ، ج١، ١٩٨٥

١٢٧) هاينز موس: الفكر الاجتماعي نظرة تاريخية عالمية، ترجمة: السيد الحسيني، وجهينة سلطان العيسي، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، ع٣٦، مطابع سجل العرب، القاهرة، ١٩٨٠.

١٢٨) هوجولا لاينختنتريت: الموسيقى والحضارة، ترجمة: أحمد حمدي محمود، سلسلة مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٣.

١٢٩) وجيه كوثراني: رفاعة رافع الطهطاوي "إشكالية التثاقف اكتشاف العالم والدخول في التاريخ العالمي"، مقال في كتاب الغرب بعيون عربية، ج١، ع٥٩، وزارة الإعلام، الكويت، يناير ٢٠٠٥.

١٣٠) وليم كلي رايت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥

١٣١) يحيي إبراهيم عبد الدايم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٤

١٣٢) يحيي بو عزيز: الأمير عبد القادر رائد الكفاح الجزائري، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٣

١٣٣) يحيي هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مكتبة الثقافة، القاهرة، ١٩٦٨

١٣٤) يوسف آصاف: هو الباقي، جريدة القاهرة الحرة، ١٨٨٧

# المراجع الأجنبية

135) E. van Donzel and others, Karshuni, the Enycyclopaedia of Islam, E. J. Brill, Leiden, 1978, Volume 4.

136) Rubens Duval, Traite de grammaire syrique, F. Vieweg, Paris.

# الفهرس

# كتب للمؤلف

- دعوة العقل لقراءة إنجيل متى ١٩٨٨
- الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد ١٩٩٦
- المعارف الفلسفية في مصر بين التوجيه والتلقين ١٩٩٨
- الروحية الحديثة في الثقافتين الشرقية والغربية ١٩٩٩
- الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث ٢٠٠٠
- ثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد مناظرة بين فيلكس فارس وإسماعيل أدهم ٢٠٠٠
- فكرة التنوير بين أحمد لطفي السيد وسلامة موسى ٢٠٠٠
- مدخل إلي مقارنة الأديان بالاشتراك مع د. محمد يسري جعفر ٢٠٠١
- الخطاب الفلسفي عند ابن رشد وأثره في كتابات محمد عبده وزكي نجيب محمود ٢٠٠٢
- الفكر الديني عند اليونان ٢٠٠٢
- اتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية ٢٠٠٣
- الصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال ٢٠٠٣
- تصور الإنسان الكامل من عالم الأساطير إلي عصر الجينوم ٢٠٠٤
- حقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي ٢٠٠٤
- أحمد فارس الشدياق" قراءة في صفائح المقاومة " ٢٠٠٥